

ÉTUDES PLATONICIENNES
1929-1979

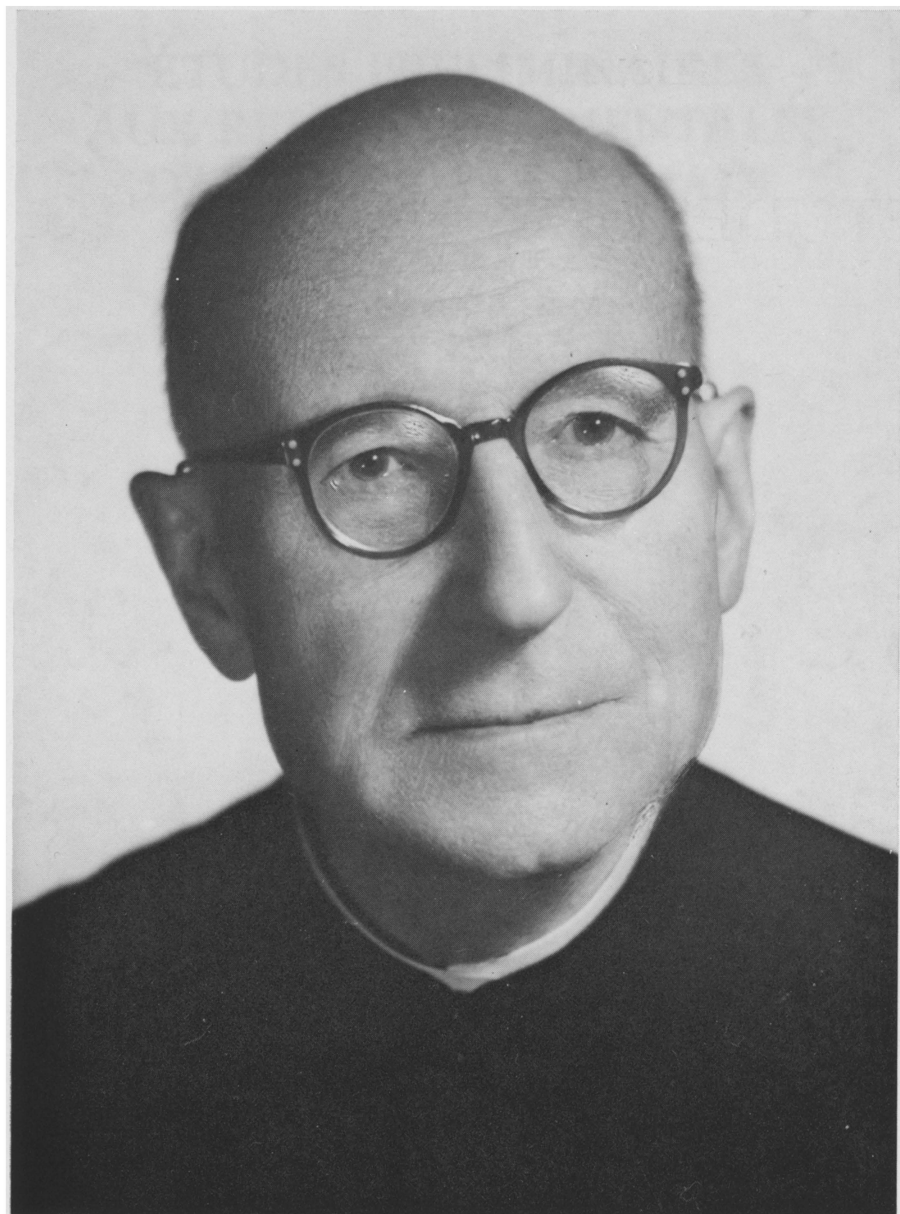
ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR
M. J. VERMASEREN

TOME QUATRE-VINGT-DIXIÈME
ÉDOUARD DES PLACES
ÉTUDES PLATONICIENNES
1929-1979



LEIDEN
E. J. BRILL
1981



ÉDOUARD DES PLACES

ÉTUDES PLATONICIENNES

1929-1979



LEIDEN
E. J. BRILL
1981

ISBN 90 04 06473 7

Copyright 1981 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	IX
Bibliographie (1929-1979)	XI
Ouvrages de l'auteur (et titres abrégés)	XX

A. LANGUE ET STYLE DE PLATON

1. Style parlé et style oral chez les écrivains grecs (<i>Mél. Bidez I</i> , Bruxelles 1934, 267-286)	3
2. Citations et paraphrases de poètes chez Démosthène et Platon (<i>Mél. Navarre</i> , Toulouse 1935, 129-137)	24
3. Phrase et période chez Platon (<i>Actes du I^{er} Congrès d'études classiques</i> , Paris 1950, 364-366)	33
4. La langue philosophique de Platon : le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science (<i>Siculum Gymnasium</i> , N.S. 16, 1961, 71-83)	36
5. La langue philosophique de Platon : le vocabulaire de l'être (<i>CRAI</i> 1961, 88-94)	49
6. Αὐτός et ὁ αὐτός chez Platon (<i>Charisteria F. Novotný</i> , Prague 1961, 127-130)	56
7. Constructions grecques de mots à fonction double (<i>REG</i> 75, 1962, 1-12)	60
8. KEPANNYMAI-temperari (<i>Revue de Philologie</i> , 68, 1942, 143-145)	72
9. Socrate directeur de conscience. Étude de vocabulaire (<i>REG</i> , 51, 1938, 395-402)	75
10. Platon et la langue des mystères (<i>Annales d'Aix</i> , 38, 1964, 9-23)	83
11. Éléments d'anthropologie platonicienne : le substantif <i>an-</i> <i>thrôpos</i> et les adjectifs dérivés dans le vocabulaire platonicien (<i>Diotima</i> , 7, 1979, 152-155)	99

B. LES DERNIÈRES ŒUVRES

1. Sur l'authenticité de l' <i>Épinomis</i>	105
(<i>REG</i> , 44, 1931, 153-166)	
2. Le passage mathématique de l' <i>Épinomis</i> et la théorie des irrationnelles (990 c 5 - 991 a 4)	120
(<i>REG</i> , 48, 1935, 540-550)	
3. Platon et l'astronomie chaldéenne	131
(<i>Mél. Cumont</i> , Bruxelles 1936, 129-142)	
4. Un livre nouveau sur les <i>Lettres</i> de Platon	145
(<i>Revue de Philologie</i> , 66, 1940, 127-135)	
5. Une nouvelle défense de l' <i>Épinomis</i>	154
(<i>Ant. Class.</i> , 11, 1942, 97-102)	
6. La théologie de Platon	160
(<i>REG</i> , 59-60, 1946-1947, 461-466)	
7. Les derniers dialogues de Platon et la théorie des Idées . .	166
(<i>Ant. Class.</i> , 20, 1951, 143-148)	
8. L'authenticité des <i>Lois</i> et de l' <i>Épinomis</i>	172
(<i>Ant. Class.</i> , 21, 1952, 376-383)	
9. Vertu et bonheur : <i>Épinomis</i> , 977 c-d	180
(<i>MEFAR</i> , 71, 1959, 135-144)	
10. Platon et le ciel de Syrie	190
(<i>Mél. Un. St. Joseph</i> , 37, 1961, 201-205)	

C. LA TRADITION INDIRECTE DE PLATON

1. La tradition indirecte des <i>Lois</i> , livres I-VI	199
(<i>Mélanges Saunier</i> , Lyon 1944, 27-40)	
2. La tradition indirecte des <i>Lois</i> , livres VII-XII	213
(<i>Studia patristica</i> V, 1962, 473-479)	
3. Les <i>Lois</i> et la <i>Préparation évangélique</i> d'Eusèbe de Césarée	220
(<i>Aegyptus</i> , 32, 1952, 223-231)	
4. Le Platon de Théodoret (<i>Lois</i> et <i>Épinomis</i>)	229
(<i>REG</i> , 68, 1955, 171-184)	

5. Deux témoins du texte des *Lois* 243
(*Wiener Studien*, 70, 1957, 254-259)
6. La tradition patristique de Platon 249
(*REG*, 80, 1967, 385-394)
7. Le platonisme de Panétius 259
(*MEFAR*, 68, 1956, 83-93)

D. LE MOYEN PLATONISME

1. Études récentes sur le platonisme moyen 273
(*BAGB*, n° 3, 1974, 347-358)
2. La matière dans le platonisme moyen 285
(*Zetesis... E. de Strijcker*, Anvers/Utrecht 1973, 215-223)
3. Le « Dieu incertain » des Juifs 294
(*Journal des Savants*, 1973, 289-294)
4. Un terme biblique et platonicien, AKOINONETOS 300
(*Forma futuri... card. M. Pellegrino*, Turin 1975, 154-158)
5. Du Dieu jaloux au nom incommunicable 305
(*Le monde grec, Hommages à Cl. Préaux*, Bruxelles 1975, 338-342)
6. Numénios et la Bible 310
(*Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, 497-502)
7. Numénios et Eusèbe de Césarée 316
(*Studia patristica XIII*, 1975, 19-28)

E. NÉOPLATONISME ET PLATONISME MÉDIÉVAL

1. La religion de Jamblique 329
(*Entretiens sur l'Antiquité Classique XXI*, 1975, 69-94)
2. Les *Mystères d'Égypte* et les *Oracles chaldaïques* 355
(*Oikouménè*, Catania, 1964, 455-460)
3. Éléments de sotériologie orientale dans le platonisme tardif 361
(*Actes du Congrès sur la Sotériologie (EPRO, 92)*, Leiden 1981,
4. Les antécédents platoniciens de Denys l'Aréopagite et sa postérité 372
(Padova 1978)

5. Denys l'Aréopagite et les Oracles chaldaïques	383
<i>(Freiburger Zeitung f. Ph. u. Th., 24, 1977, 187-190)</i>	

F. APPENDICE

Le « discours ascétique » d'Étienne de Thèbes	389
<i>(Muséon, 82, 1969, 35-59)</i>	
Index auctorum et locorum	414
Index verborum	416

AVANT-PROPOS

L'aimable invitation du professeur M. J. Vermaseren et l'accueil des Éditions E. J. Brill permettent de réunir ici des travaux échelonnés sur près d'un demi-siècle. Mes remerciements vont également aux éditeurs et rédacteurs de revues qui en ont autorisé la reproduction.

Le titre du recueil excluait ce qui ne pouvait, même de loin, se rapporter à Platon. Il y manque des «variétés» comme «le *Pindare* de Gilbert Norwood» (*R.E.G.*, 59-60, 1946-1947, p. 456-460), «Deux études sur la prière en Grèce» (*ibid.*, 81, 1968, p. 167-171), «Religion et philosophie en Grande-Grèce» (*ibid.*, 86, 1973, p. 418-424); une incursion dans l'épigraphie : «Inscription grecque métrique concernant Vélèda» (*ibid.*, 61, 1948, p. 381-390); deux essais sur Rhianos : «Un poème du III^e s. av. J.-C. contre la divinisation des souverains» (*Recherches de science religieuse*, 48, 1960, p. 55-61), «Un poème stoïcien du III^e s. av. J.-C.» (*Mélanges H. de Lubac*, III, Paris, 1963, p. 43-49). Ont été omis deux articles sur les sophistes : «Simonide et Socrate dans le *Protagoras* de Platon» (*Les études classiques*, 37, 1969, p. 236-244), «Protagoras et les sophistes d'après le *Protagoras* de Platon» (*Studi... Q. Cataudella*, II, Catane, 1972, p. 27-40); et divers autres : «Diadoque de Photicé et le messalianisme» (*Kyriakon... J. Quasten*, Münster/W., 1970, p. 591-595); «Cent cinquante ans du doctorat ès lettres» (*Bull. de l'Ass. G. Budé*, 1969, p. 209-228); «Épithètes et attributs de la Sagesse» (*Biblica*, 57, 1976, p. 414-419). Un bon nombre, sur la prière grecque ou le discours de saint Paul à l'Aréopage, ont passé dans *La religion grecque* (1969); *Pindare et Platon* (1949) et *Syngeneia* (1964) en avaient remployé tel ou tel. Plusieurs ont préparé les introductions ou notices d'éditions : Platon, *Lois* et *Epinomis*; Jamblique, *De mysteriis*; *Oracles chaldaïques*; Numénius, *Fragments*; Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*; ils s'y retrouvent pour l'essentiel.

Un dernier mot, de reconnaissance, à l'adresse de maîtres disparus. Après les thèses de 1929, dont ils avaient aidé l'élaboration, Paul Mazon et Auguste Diès m'associèrent à l'achèvement du *Platon* des Universités de France; à peine terminée l'édition, Alphonse Dain m'en demandait le *Lexique*, et c'est lui qui, en acceptant dans la collection les

Mystères d'Égypte de Jamblique, — sous ce titre choisi par lui, — l'orientait vers un ensemble d'auteurs ou de textes qui relèvent du moyen et du néoplatonisme; de cette impulsion Porphyre et Proclus sont déjà les grands bénéficiaires. Et comme le moyen platonisme nous est connu, pour une large part, grâce à la *Préparation évangélique*, les deux études pouvaient aller de pair; en ces dernières années, Eusèbe de Césarée, qui m'attirait depuis toujours pour ses citations de Platon, m'a de plus en plus occupé.

L'astérisque a été employé de deux façons :

 dans la bibliographie, avant un titre, il signale un article inséré dans le recueil ;

 dans le corps du livre, il renvoie aux *Addenda* placés en fin d'article.

BIBLIOGRAPHIE

1929

Études sur quelques particules de liaison chez Platon. (Études anciennes). Paris, Les Belles Lettres, 1929. xi-382 p. Thèse principale pour le doctorat ès lettres.
Une formule platonicienne de récurrence. (*Id., ibid.*), 1929. 54 p. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres.

1931

- « Bulletin d'ancienne philosophie grecque » (*Recherches de science religieuse*, 21, 1931, p. 105-128).
*« Sur l'authenticité de l'*Épinomis* » (*Revue des études grecques*, 34, 1931, p. 153-166).

1932

« Bulletin de philosophie grecque » (*Recherches de science religieuse*, 22, 1932, p. 325-348).

1934

- « Bulletin de philosophie grecque » (*Ibid.*, 24, 1934, p. 367-384; 497-512).
*« Style parlé et style oral chez les écrivains grecs » (*Mélanges J. Bidez = Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, t. II, 1933-34, Bruxelles, 1934, p. 267-286).

1935

- *« Citations et paraphrases de poètes chez Démosthène et Platon » (*Mélanges O. Navarre*, Toulouse, 1935, p. 129-137).
*« Le passage mathématique de l'*Épinomis* (990 c 5 - 991 a 4) et la théorie des irrationnelles » (*Revue des études grecques*, 48, 1935, p. 540-550).

1936

- « Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs » (*Recherches de science religieuse*, 26, 1936, p. 233-256).
*« Platon et l'astronomie chaldéenne » (*Mélanges F. Cumont = Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IV, 1936, Bruxelles, 1936, p. 129-142).
« Les manuscrits dérivés du 'Platon du Vatican pour les *Lois* et l'*Épinomis* » (*Revue de philologie*, 62, 1936, p. 236-248).

1937

« La tradition indirecte de l'*Épinomis* » (*Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 349-355).

«La portée religieuse de l'*Épinomis*» (*Revue des études grecques*, 50, 1937, p. 321-328).

«Platon, *Euthydème*, 286 e 5-8» (*Mélanges E. Boisacq = Annuaire de l'institut de philologie orientales et slaves*, V, 1937, Bruxelles, 1937, p. 313-316).

1938

Anthologie grecque. 1^{re} partie. *Anthologie palatine*. T. V (livre VII, épigr. 1-363). Traduction annotée des épigr. 301-363. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1938.

«Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 28, 1938, p. 236-256).

*«Socrate directeur de conscience. Étude de vocabulaire» (*Revue des études grecques*, 51, 1938, p. 395-402).

«Les dernières années de Platon» (*L'antiquité classique*, 7, 1938, p. 169-200).

1940

«Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 30, 1940, p. 370-384).

*«Un livre nouveau sur les Lettres de Platon» (*Revue de philologie*, 66, 1940, p. 127-135).

1941

Anthologie grecque. 1^{re} partie. *Anthologie palatine*. T. VI (livre VII, épigr. 364-748). Traduction annotée des épigr. 401-500. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1941.

1942

«Platon et Tyrtée» (*Revue des études grecques*, 55, 1942, p. 14-24).

*«Une nouvelle défense de l'*Épinomis*» (*L'antiquité classique*, 11, 1942, p. 97-102).

*«L'équivalence *kerannymai-temperari*» (*Revue de philologie*, 68, 1942, p. 143-145).

1943

Diadoque de Photicé. *Cent chapitres sur la perfection spirituelle. Vision. Sermon sur l'Ascension*. Introduction et traduction. (Sources chrétiennes, 5). Paris et Lyon, 1943.

«Un Père grec du v^e siècle: Diadoque de Photicé» (*Revue des études anciennes*, 45, 1943, p. 61-80).

1944

*«La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I-VI)» (*Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, p. 27-40).

1946

«Le texte des *Lois* de Platon» (*Revue de philologie*, 72, 1946, p. 22-28).

« Le Pindare de Gilbert Norwood » (*Revue des études grecques*, 59-60, p. 456-460).

* « La théologie de Platon » (*Ibid.*, p. 461-466).

1947

Le pronom chez Pindare. Études philologiques et critiques. (Études et commentaires, 3). Paris, Klincksieck, 1947. v-114 p.

« Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs » (*Recherches de science religieuse*, 34, 1947, p. 243-251).

« Nature et loi » (*L'antiquité classique*, 16, 1947, p. 329-336).

1948

« Inscription grecque concernant Véléda » (*Revue des études grecques*, 61, 1948, p. 381-390).

« Notes sur les *Entretiens* d'Épictète (livre II) » (*Ibid.*, p. 64-66).

1949

Pindare et Platon (Bibl. des Archives de philosophie, 4^e section, Philosophie ancienne, 1), Paris, Beauchesne, 1949. 195 p.

« Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs » (*Recherches de science religieuse*, 36, 1949, p. 146-160).

« En marge du *TWNT*: Conscience et personne dans l'antiquité grecque » (*Biblica*, 30, 1949, p. 501-509).

1950

Plutarque, *Le démon de Socrate*. Traduction annotée, en tête de H. Pourrat, *Le sage et son démon*. Paris, Albin Michel, 1950, p. 7-88.

« Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs » (*Recherches de science religieuse*, 37, 1950, p. 300-320).

1951

Platon, *Œuvres complètes*, XI, 1-2. *Lois* I-VI. Texte établi et traduit. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1951.

* « Les derniers dialogues de Platon et la théorie des Idées » (*L'antiquité classique*, 20, 1951, p. 143-148).

* « Phrase et période chez Platon » (*Actes du 1^{er} congrès... d'études classiques*, Paris, 1950), Paris, 1951, p. 364-366).

« Religions grecques et christianisme » (M.P. Nilsson, M. Pohlenz) (*Biblica*, 32, 1951, p. 423-432).

« Une catéchèse inédite de Diadoque de Photicé? » (*Mélanges J. Lebreton = Recherches de science religieuse*, 39-40, 1951-52, p. 129-138).

1952

* « L'authenticité des *Lois* et de l'*Épinomis* » (*L'antiquité classique*, 21, 1952, p. 376-383).

- *«Les *Lois* de Platon et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée» (*Raccolta ... G. Vitelli = Aegyptus*, 32, 1952, p. 223-231).

1953

- «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 41, 1953, p. 123-148).

1954

- «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 42, 1954, p. 404-433).

1955

Les religions de la Grèce antique, in *Histoire des religions* publiée sous la direction de M. Brillant et de R. Aigrain, III, Paris, Bloud et Gay, 1955, p. 159-292.

Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*. Introduction, texte critique, traduction et notes. (Sources chrétiennes, 5 bis). Paris, 1955.

«Un pseudo-témoin des *Lois* de Platon» (*Revue de philologie*, 81, 1955, p. 45-46).

- *«Le Platon de Théodoret. Les citations des *Lois* et de l'*Épinomis*» (*Revue des études grecques*, 68, 1955, p. 171-184).

«Diadoque de Photicé» (*Dict. de spiritualité*, III, 1955, c. 817-834).

«Direction spirituelle dans l'antiquité» (*Ibid.*, c. 1002-1008).

«Divinisation dans la pensée religieuse des Grecs» (*Ibid.*, c. 1370-1375).

1956

Platon, *Œuvres complètes*, XII, 2. *Épinomis*. Notice, texte critique, traduction et notes. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1956.

«Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 44, 1956, p. 113-145).

«Les derniers thèmes de la *République* de Platon» (*Archives de philosophie*, 19, 1956, p. 115-122).

- *«Le platonisme de Panétius» (*Mélanges de l'éc. fr. de Rome*, 68, 1956, p. 83-93).

«Le Platon de Théodoret. Les citations du *Phédon*, de la *République* et du *Timée*» (*Studi ... A. Calderini e R. Paribeni*, I, 1956, p. 325-336).

«Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la *Préparation évangélique*» (*Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, 1956, p. 69-77).

1957

«Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 45, 1957, p. 442-473).

- *«Deux témoins du texte des *Lois* de Platon (*Eusèbe de Césarée, Aréthas*)» (*Festschrift Karl Mraz = Wiener Studien*, 70, 1957, p. 254-259).

«Les citations de Platon chez les Pères» (*Studia patristica*, II, Berlin, 1957, p. 340-341).

- «Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne» (*Biblica*, 38, 1957, p. 113-129).
 «Tendenza monoteistica agli albori del cristianesimo in alcuni inni greci» (*La civiltà cattolica*, 1957. 4, p. 599-611).
 «La tradition manuscrite des *Cent chapitres* de Diadoque de Photicé» (*Revue des études grecques*, 70, 1957, p. 376-386).

1958

- «L'éducation des tendances chez Platon et Aristote» (*Archives de philosophie*, 21, 1958, p. 410-422).
 «Mgr Auguste Diès, 1875-1958» (*Ibid.*, p. 600-602).
 «L'ambiente filosofico e religioso del N.T.» (*La civiltà cattolica*, 1958. 2, p. 269-283).

1959

- «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 47, 1959, p. 242-278).
 «Vertu et bonheur : Platon, *Epinomis*, 977 c 3 - d 4 (*Mélanges de l'éc. fr. de Rome*, 71, 1959, p. 135-144).
 «Un emprunt de la *Sagesse* aux *Lois* de Platon» (*Biblica*, 40, 1959, p. 1016-1017).
 «La prière cultuelle dans la Grèce ancienne» (*Revue des sciences religieuses*, 33, 1959, p. 343-359).
 «La preghiera nella poesia classica della Grecia antica» (*La civiltà cattolica*, 1959. 2, p. 274-282 et 502-511).
 «Au dieu inconnu : Act 17, 23» (*Studia biblica et orientalia*, II = *Analecta biblica* 11, Rome, 1959, p. 225-231).

1960

- «Un poème du III^e s. av. J.-C. contre la divinisation des souverains» (*Mémorial 1910-1960 = Recherches de science religieuse*, 48, 1960, p. 55-61).
 «La prière des philosophes grecs» (*Gregorianum*, 41, 1960, p. 253-272).
 «L'estasi nella Grecia antica» (*La civiltà cattolica*, 1960. 1, p. 603-614).

1961

- L'ambiente filosofico e religioso del mondo greco-romano all'avvento del cristianesimo* (in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Morcelliana, 1961, p. 641-656; 1971², p. 970-996 en collaboration avec C. Ghidelli).
 «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 49, 1961, p. 126-145 et 285-304).
 *«La langue philosophique de Platon : le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science» (*Sicilorum gymnasium*, N.S. 16, 1961, p. 71-83).
 *«La langue philosophique de Platon : le vocabulaire de l'être» (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et belles lettres*, 1961, p. 88-94).
 *«Platon et le ciel de Syrie» (*Mélanges de l'Univ. S. Joseph*, t. XXXVII, offert au P. René Mouterde, Beyrouth, 1961, p. 201-205).

- «Des temples faits de main d'homme : Act 17, 24» (*Biblica*, 42, 1961, p. 217-233).
 «L'extase dans la Grèce classique» (*Dict. de spiritualité*, IV, 1961, c. 2059-2067).

1962

- «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 50, 1962, p. 425-440 et 599-632).
 *«Autos et ho autos chez Platon» (*Charisteria F. Novotný*, Prague, 1962, p. 127-130).
 *«Constructions grecques de mots à fonction double (*apo koinou*)» (*Revue des études grecques*, 75, 1962, p. 1-12).
 «La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres VII-XII)» (*Studia patristica*, V, Berlin 1962, p. 473-479).
 «Ipsius enim et genus sumus : Act 17, 28» (*Biblica*, 43, 1962, p. 388-395).
 «Péché dans la Grèce antique» (*Dict. de la Bible, Supplément*, VII, 1962, c. 471-480).

1963

- «Un poème stoïcien du III^e siècle avant J.-C.» (*L'homme devant Dieu, Mélanges H. de Lubac*, III, Paris 1963, p. 43-49).
 «Quasi superstitiosiores» : Act 17, 22» (*Studiorum paulinorum congressus* 1961, II, Rome, 1963, p. 183-191).
 «La syngeneia chrétienne» (*Biblica*, 44, 1963, p. 304-332).

1964

- Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique* (Études et commentaires, 51). Paris, Klincksieck, 1964. 223 p.
Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon (Platon, *Œuvres complètes*, XIV). (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1964. xiv-576 p.
 «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 52, 1964, p. 439-477).
 «Extraits du *De mysteriis Aegyptiorum* de Jamblique dans le *Ravennas* 381» (*Revue de philologie*, 90, 1964, p. 45-47).
 «Jamblique et les *Oracles chaldaïques*» (*C.R.A.I.*, 1964, p. 178-184); en allemand dans *Die Philosophie des Neuplatonismus* herausg. v. C. Zintzen, Darmstadt 1977, p. 294-303.
 «Les *Mystères d'Égypte* de Jamblique et les *Oracles chaldaïques*» (*Oikoumene. Studi paleocristiani* ..., Catania, 1964, p. 455-460).
 «Tempora vel momenta : Act 1, 7; cf. 17, 26 et 30» (*Mélanges E. Tisserant I = Studi e Testi* 231, Vatican, 1964, p. 105-117).
 *«Platon et la langue des mystères» (*Annales de la Fac. des lettres d'Aix*, 38, 1964, p. 9-23).

1965

- «Actes 17, 25» (*Biblica*, 46, 1965, p. 219-222).

1966

- Jamblique. *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Diadoque de Photicé. *Œuvres spirituelles*. Nouvelle édition, revue et augmentée. (Sources chrétiennes, 5 ter). Paris, Éditions du Cerf, 1966.
- «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 54, 1966, p. 568-617).
- «Le juste crucifié» (*Studia patristica*, IX, Berlin 1966, p. 30-40).
- «Le renouveau platonicien du XI^e siècle: Psellus et les *Oracles chaldaïques*» (*C.R.A.I.*, 1966, p. 313-324).

1967

- La preghiera nella Grecia antica* (trad. di D. Sabbatucci), in *La preghiera* (a cura di R. Boccassino), I, Milan, Ancora et Roma, Coletti, 1967, p. 447-522.
- «La tradition patristique de Platon» (*Revue des études grecques*, 80, 1967, p. 385-394).
- «Actes 17, 27» (*Biblica*, 48, 1967, p. 1-6).

1968

- «Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs» (*Recherches de science religieuse*, 56, 1968, p. 602-627).
- «Deux études sur la prière grecque» (Corlu, Esser) (*Revue des études grecques*, 81, 1968, p. 167-171).

1969

- La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris, A. et J. Picard, 1969. 396 p.
- «Simonide et Socrate dans le *Protagoras* de Platon» (*Les études classiques*, 37, 1969, p. 236-244).
- «Le *Livre de la Sagesse* et les influences grecques» (*Biblica*, 50, 1969, p. 536-542).
- «Nouveaux *oracles chaldaïques*» (*C.R.A.I.*, 1969, p. 284-291).
- «Cent cinquante ans du doctorat ès lettres» (*B.A.G.B.*, n° 2, 1969, p. 209-228).
- *«Le *Discours ascétique* d'Étienne de Thèbes. Texte grec inédit et traduction» (*Le Muséon*, 82, 1969, p. 35-59).

1970

- «Diadoque de Photicé et le messalianisme» (*Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster/W., Aschendorff, 1970, II, p. 591-595).

1971

- Oracles chaldaïques*, avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- «Actes 17, 30-31» (*Biblica*, 52, 1971, p. 526-534).
- «Les fragments de Numénios d'Aparée dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée» (*C.R.A.I.*, 1971, p. 455-462).

1972

- «Protagoras et les sophistes d'après le *Protagoras* de Platon» (*Studi... Quintino Cataudella*), II, Catania 1972, p. 27-40).
 «Les *Oracles chaldaïques* dans la tradition patristique africaine» (*Studia patristica*, XI, 1972, p. 27-41).

1973

- Numénios. *Fragments*. Texte établi et traduit. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1973.
 «Quelques publications récentes (1967-1973) sur la philosophie religieuse des Grecs» (*B.A.G.B.*, n° 4, 1973, p. 503-517).
 «Religion et philosophie en Grande Grèce (Zuntz, *Persephone*). (*Revue des études grecques*, 86, 1973, p. 418-424).
 *«La matière dans le platonisme moyen» (*Zetesis... Émile de Strijcker*, Antwerpen/Utrecht, 1973, p. 215-224).
 «Un témoin méconnu de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe» (*Revue de philologie*, 99, 1973, p. 296-298).
 *«Le 'dieu incertain' des Juifs» (*Journal des Savants*, 1973, p. 289-294).

1974

- Eusèbe de Césarée. *La Préparation évangélique*. Livre I. Texte grec révisé. (Introduction, traduction et commentaire de J. Sirinelli). (Sources chrétiennes, 206). Paris, Éditions du Cerf, 1974.
 *«Études récentes (1953-1973) sur le platonisme moyen du 1^{er} siècle après J.-C.» (*B.A.G.B.*, n° 3, 1974, p. 347-358).

1975

- Eusèbe de Césarée. *La Préparation évangélique*. Livre VII. Texte grec révisé. (Introduction, traduction et annotation de G. Schroeder). (Sources chrétiennes, 215). Paris, Éditions du Cerf, 1975.
 *«La religion de Jamblique» (*De Jamblique à Proclus = Entretiens sur l'antiquité classique*, 21, 1975, p. 69-94).
 «Chronique de la philosophie religieuse des Grecs (*B.A.G.B.*, n° 4, 1975, p. 531-547).
 *«Numénios et la Bible» (*Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, p. 497-502).
 *«Un terme biblique et platonicien: *akoinônētos*» (*Forma futuri... Card. M. Pellegrino*, Torino 1975, p. 154-158).
 *«Du Dieu jaloux au Nom incommunicable» (*Le monde grec. Hommages à Cl. Préaux*, Bruxelles 1975, p. 338-342).
 «Numénios et Eusèbe de Césarée» (*Studia patristica*, XIII, Berlin 1975, p. 19-28).

1976

- Platonismo e tradizione cristiana* (trad. P.A. Carozzi). Milano, Celuc, 1976. 314 p.
 Eusèbe de Césarée. *La Préparation évangélique*. Livres II-III. Introduction,

- texte grec, traduction et annotation. (Sources chrétiennes, 228). Paris, Éditions du Cerf, 1976.
- «Chronique de la philosophie religieuse des Grecs» (*B. A. G. B.*, n° 4, 1976, p. 368-384).
- «Épithètes et attributs de la Sagesse (Sg 7, 22-23 et *SVF* I 557 Arnim)» (*Biblica*, 57, 1976, p. 414-419).

1977

- Atticus. *Fragments*. Texte établi et traduit. (Coll. des Univ. de France). Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- «Chronique de la philosophie religieuse des Grecs» (*B. A. G. B.*, n° 4, 1977, p. 418-433).
- «Denys l'Aréopagite et les *Oracles chaldaïques*» (*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 1977, p. 187-190).

1978

- «Chronique de la philosophie religieuse des Grecs» (*B. A. G. B.*, n° 4, 1978, p. 403-421).

1979

- Eusèbe de Césarée. *La Préparation évangélique*. Livres IV-V, 17. Texte grec révisé. (Introduction, traduction et annotation par Odile Zink). (Sources chrétiennes 262). Paris, Éditions du Cerf, 1979.
- «Chronique de la philosophie religieuse des Grecs» (*B. A. G. B.*, n° 4, 1979, p. 431-445).
- «Éléments d'anthropologie platonicienne: le substantif *anthrôpos* et les adjectifs dérivés dans le vocabulaire platonicien» (*Proceedings of the International Week on the Philosophy of Greek Culture*, Chios, 1977, I = *Diotima*, 7, 1979, p. 152-155).

En outre, recensions diverses dans *L'antiquité classique*, *Biblica*, *Biblische Zeitschrift*, *Bulletin de l'Association G. Budé*, *Erasmus*, *Études*, *Les études classiques*, *Gnomon*, *Orientalia*, *Recherches de science religieuse*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, *Revue des études grecques*, *Revue de philologie*, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, *Theologische Literaturzeitung*, *Verbum Domini*.

OUVRAGES DE L'AUTEUR

(et titres abrégés)

- Atticus, Fragments* (Coll. des Univ. de France), Paris, 1977 = *Atticus*.
Diadoque de Photicé, Œuvres spirituelles (Sources chrétiennes, 5 ter), Paris, 1966 = *Diadoque*.
Études sur quelques particules de liaison chez Platon (Coll. d'études anciennes), Paris, 1929 = *Études...*
Jamblique, Les mystères d'Égypte (Coll. des Univ. de France), Paris, 1966 = *Jamblique*.
Le pronom chez Pindare (Études et commentaires, 3), Paris, 1947 = *Pronom*.
La religion grecque, Paris, 1969.
Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon (Platon, *Œuvres complètes*, t. XIV de la Coll. des Univ. de France), Paris, 1964, 1970² = *Lexique*.
Numénios, Fragments (Coll. des Univ. de France), Paris, 1973.
Oracles chaldaïques (*ibid.*), Paris, 1971.
Pindare et Platon (Bibl. des Archives de philosophie), Paris, 1949.
Platon, Épinomis (= *Platon, œuvres complètes*, XII.2), Paris, 1956.
Platon, Lois, I-VI (*id.*, XI.1), Paris, 1951.
Platonismo e tradizione cristiana, Milan, 1976 = *Platonismo*.
Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique (Études et commentaires, 51), Paris, 1964 = *Syngeneia*.
Une formule platonicienne de récurrence (Coll. d'études anciennes), Paris, 1929 = *Une formule...*

SECTION A

LANGUE ET STYLE DE PLATON

STYLE PARLÉ ET STYLE ORAL CHEZ LES ÉCRIVAINS GRECS(*)

Aucune littérature ne témoigne plus clairement que la littérature grecque de l'opposition qui existe entre la langue écrite et la langue parlée ⁽¹⁾. Sans doute, le style écrit lui-même est fait pour la vibration sonore, même si on lit à voix basse, ce que les anciens ne concevaient pas. S. Augustin, si épris de la parole d'Ambroise qu'il restait suspendu à ses lèvres, non pour ce qu'il disait mais pour le charme de cette musique, se déclare étonné de le voir lire en silence ⁽²⁾. Tous les Grecs auraient partagé cet étonnement ⁽³⁾. Car les auteurs mêmes écrivaient en vue de l'audition : « l'impression de lenteur que donnent les œuvres littéraires anciennes provient de ce qu'elles étaient faites pour une lecture orale ». Et M. Meillet d'apporter en exemple Homère et le *Cratyle* ⁽⁴⁾. Mais le style parlé est phonique avant d'être graphique ; c'est celui de tous les orateurs et prédicateurs populaires, de S. Augustin, par exemple, dans ses *Sermons*.

(*) *Mélanges Bidez* = *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*, II, 1933-1934, Bruxelles, 1934, p. 267-286.

(1) A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* ³, Paris, 1930, p. 113-137; cf. E. HERMANN, *Griechische Forschungen*, I, Leipzig et Berlin, 1912, p. 184, 193.

(2) *Confessions*, V, 13 ; VI, 3.

(3) Bibliographie du sujet chez NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, I, Leipzig, 1898, p. 6, n. 2, et chez G. L. HENDRICKSON, *Ancient reading* (*Classical Journal*, XXV, 1929, p. 182-196). Dans son important article *Le style oral latin* (*Revue des Études latines*, X, 1932, p. 147-186), M. MAROUZEAU étudie les « procédés phoniques » ; le point de vue est tout autre.

(4) *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, XXXII, 1931, (comptes rendus), p. 23.

Le style écrit d'un auteur peut-il garder l'écho d'un style parlé ?

Pour répondre à cette question, il faut distinguer le style parlé proprement dit de ce qu'on appelle maintenant « style oral ».

Dans le style parlé, la parole sort de la bouche sans aucun effort de l'homme pour couler dans des formules, dans des moules grammaticaux ou rythmiques, son improvisation spontanée; ce qui exclut les schèmes quantitatifs de nombre et de mètre, les préoccupations d'assonance, de parallélisme, d'antithèse. Si au contraire il intervient des schèmes, qui permettent de traduire la phrase en une équivalence géométrique, et qu'on répète de place en place pour que la pensée porte mieux, cette intention de l'esprit crée le style oral.

Or, s'il est très difficile, comme nous le montrerons rapidement, de trouver dans des documents écrits l'écho d'un style parlé authentique, il est possible de suivre à travers la littérature grecque un goût pour le style oral qui va d'ailleurs en diminuant, à mesure que les auteurs perdent le souci d'un auditoire, d'une assistance réunie pour écouter les interprétations orales de leurs œuvres. Des poèmes homériques à la basse épopée alexandrine, l'histoire du mime permet d'étudier ce déclin des qualités orales du style. Au contraire, les œuvres philosophiques en prose conservent de plus en plus fidèlement l'écho des leçons professées par les maîtres, jusqu'à les reproduire avec une exactitude littérale.

* * *

Où trouver le grec de tous les jours ?

La réponse varie suivant les pays et les époques. Aucun stade de l'histoire de la langue ne nous est mieux connu maintenant que la *κοινή* qui se parlait en Égypte aux époques hellénistique et romaine. Langue des cérémonies, des contrats, de la chancellerie et des *ἐντεύξεις* ; invitations à dîner chez Sérapis, lettres d'écoliers ou de jeunes recrues, les papyrus nous ont tout conservé. Rien de pareil pour l'Athènes du ^{ve} et du ^{ive} siècles. Les inscriptions, même médiocres

ou dénuées de prétentions littéraires, forment un genre spécial et déjà stylisé ; la plupart appartiennent à la langue des gens cultivés, qui se distingue peu de la langue écrite ⁽¹⁾. Bien vite, d'ailleurs, la « littérature » s'y introduit ; un exemple frappant est le passage de l'épithaphe à l'épigramme funéraire, qui finit par ne plus chercher la vraisemblance ⁽²⁾. Les anciennes inscriptions dialectales elles-mêmes représentent une langue que les auteurs avaient apprise à l'école et qui différait de la langue parlée ⁽³⁾. Pour retrouver la vraie langue populaire, il faut recourir aux inscriptions sur vases ⁽⁴⁾ et aux tablettes magiques, bien que celles-ci obéissent comme l'épos à la contrainte de l'hexamètre et des formules. Quant aux décrets, lois, traités, ils sont rédigés en un style conventionnel, qui subit en outre l'influence d'une langue ou tout au moins d'un dialecte étrangers.

Le témoignage des documents non littéraires n'est donc pas tellement sûr qu'il faille dédaigner celui des œuvres littéraires. Si l'épopée et les lyriques (sauf peut-être la béotienne Corinne) conservent peu de traces de la langue familière, la prose, elle, a pour origine le style parlé. En quelle mesure Hérodote le reproduit-il ? Son apparente négligence ne va pas sans beaucoup d'art : l'ionien qu'il emploie suppose, comme le luxe des villes grecques d'Asie, une civilisation raffinée. Plus modestes sont les débuts de l'attique : on cherchera donc des vestiges de la langue d'Athènes au début

(1) E. HERMANN, *Griechische Forschungen*, I, p. 217 et toute la quatrième partie ; MEILLET, *Aperçu* ³, p. 131 : « ... Nulle part on ne voit un parler grec courant servir à la littérature. Comme tout en Grèce, la langue n'apparaît que stylisée » ; cf. p. 137.

(2) R. REITZENSTEIN, *Epigramm und Skolion*, Giessen, 1893, p. 105-107, 120-121 ; G. HERRLINGER, *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung*, Stuttgart, 1930, p. 106 sv. Mais il ne faut pas exagérer l'invraisemblance de la destination épigraphique (LEGRAND, *Etude sur Théocrite*, Paris, 1898, p. 434, n. 1).

(3) HERMANN, *Gr. F.*, I, p. 180 sv. ; MEILLET, *Aperçu* ³, p. 136.

(4) La langue en a été étudiée par P. KRETSCHMER (*Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh, 1894), qui se borne aux inscriptions provenant des artistes, donc à la « langue des potiers ».

du ve siècle, soit chez Thucydide, soit chez les plus anciens orateurs ; c'est ce qu'a fait récemment B. Rosenkranz, dont la dissertation s'inspire des *Griechische Forschungen* d'Eduard Hermann ⁽¹⁾. Lysias, au contraire, est trop profondément artiste pour donner autre chose que l'illusion de la vie : son invalide ou l'Euphiléto du I^{er} discours sont des acteurs. Mais « le logographe Hypéride, soucieux de faire parler ses clients d'une manière vraisemblable, a mis dans leur bouche des formes et des mots qu'évitaient des auteurs tenant à écrire l'attique avec pureté » ⁽²⁾.

Ménandre peut-il passer pour un exemple de style parlé ? Oui peut-être, si l'on souscrit au jugement d'Aristophane de Byzance : « Ménandre, vie, lequel de vous deux a imité l'autre » ⁽³⁾ ? Mais cet hommage à son naturel exquis ne prouve pas que le comique ait copié la réalité : l'art n'est ni une photographie ni un décalque. Il faut en dire autant, proportions gardées, de certains passages d'Aristophane et de Platon, où l'on sent affleurer la vie mais qui font une part à la transposition et à la perspective ; qu'il suffise de rappeler le début du *Banquet* : « holà ! citoyen de Phalère, le nommé Apollodore, tu ne m'attends pas » ? (172 a ; trad. Robin), l'accueil du portier de Protagoras dans ce dialogue : « Ah ! des sophistes ! il n'est pas libre » (314 d ; trad. A. Croiset) ou le prologue du *Charmide* : « Socrate, comment t'es-tu tiré de la bataille ? — Mais, comme tu vois » (153 b ; id.).

Sans doute, il faut tenir compte du caractère et de la culture des personnages. Ce qui achève l'illusion de la vie dans les pièces attiques, c'est la parfaite adaptation du style aux conditions les plus humbles : veilleur et héraut, d'*Agamemnon*, nourrice des *Choéphores*, gardien d'*Antigone*, bouvier d'*Iphigénie en Tauride*, le berger Daos dans l'*Arbitrage* ;

(1) *Der lokale Grundton und die persönliche Eigenart in der Sprache des Thukydides und der älteren attischen Redner* (Diss. Münster, 1929, = *Indogermanische Forschungen*, LXVIII, 1930, p. 127-178). Mais l'auteur laisse de côté le vocabulaire, où les dialectes se mêlent, pour ne considérer que la phonétique et la morphologie.

(2) MEILLET, *B.S.L.*, XXIX (bibliographie), p. 106. Cf. *Aperçu*³, p. 229.

(3) *Rhet. gr.* (Walz), IV, p. 101.

tous gens simples, ennemis des coups, intimidés par les grands ou la justice et soucieux avant tout de ne pas se compromettre.

Mais que reste-t-il dans ces trimètres de leur parler véritable? N'est-ce pas là de l'atticisme, une imitation raffinée de la nature, plutôt que du réalisme, c'est-à-dire la reproduction spontanée de la réalité, sa répercussion à travers une sorte de résonateur, tel que peuvent être la sensibilité, la mémoire d'un homme particulièrement « réceptif »? Il y a vers et vers; ceux de Ménandre, bien souvent, *se trouvent* avoir douze pieds, comme le cri d'Hermione chez Racine :

Je ne t'ai point aimé, cruel? Qu'ai-je donc fait?

Il demeure vrai cependant que toute suite de vers commande une adaptation du parler courant.

Ainsi, ne comptons pas trop sur une enquête de ce genre pour déterminer avec certitude les éléments populaires de la langue écrite, à plus forte raison de la langue littéraire. Pas plus en Grèce qu'ailleurs on n'a écrit comme on parlait. Mais si, de l'élocution spontanée à la rédaction, les formes, la syntaxe, les expressions diffèrent, ce qui peut subsister dans l'œuvre écrite, c'est le ton de la conversation et le genre même du dialogue, ce sont aussi des possibilités d'interprétation orale. Considérée de ce point de vue, la littérature grecque en sa fleur se révélera fort éloignée du livresque.

* * *

Quelle que soit l'époque où les poèmes homériques ont été fixés par l'écriture, on ne peut douter que l'épopée grecque ne se soit longtemps transmise oralement. La tradition des aèdes avait pour se perpétuer le secours des formules, et surtout des épithètes « ornementales », qu'il importe de distinguer des épithètes « caractérisantes » ou « particularisées » ⁽¹⁾. Utiles aux chanteurs, dont elles aidaient la mémoire et achevaient les vers, que la langue grecque, peu faite pour l'hexamètre, ne permettait guère d'improviser, les formules l'étaient plus encore aux auditeurs, qu'elles maintenaient dans les

(1) Milman PARRY, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, 1928, p. 216 et *passim*.

cadres familiers et dont elles reposaient l'attention, comme elles reposent maintenant encore celle du lecteur moderne.

M. Milman Parry a montré dans la diction épique un modèle de style oral ⁽¹⁾. Archouté sur des schèmes déterminés, sur des rythmes destinés à le soutenir, le style oral est proprement un style écrit « avant la lettre », et donc, de ce point de vue, s'oppose au style parlé, au style de la vie commune et familière, dont la caractéristique est précisément la négligence de tout schème, de toute armature. Mais en même temps, les épithètes ornementales concouraient à l'impression de stylisé que donnent ces épopées dites jadis primitives ; images d'une civilisation raffinée ⁽²⁾, l'*Illiade* et l'*Odyssée*, premiers monuments connus de la poésie grecque, sont des œuvres toutes littéraires ⁽³⁾.

Le style oral en fait presque des œuvres de théâtre. Victor Bérard, on le sait, distingue trois périodes dans l'histoire des deux épopées : le poème représenté, le poème édité, le poème transmis. « Historiquement, littérairement, grammaticalement », l'Homère de la première époque « est l'Homère véritable : l'*Illiade* et l'*Odyssée* doivent reprendre leur place en tête de cette littérature parlée, récitée, chantée, mimée, que furent en somme toutes les œuvres des vrais Hellènes, depuis les origines achéennes jusqu'au demi-sommeil hellénistique, en passant par l'épos des Ioniens, la lyrique des Éoliens et des Doriens, le drame tragique, comique ou satyrique et les *logoi* ou *dialogoi* des Athéniens... L'épopée homérique, telle que nous la présentent les papyri, est une suite théâtrale de dialogues, de monologues et de récitatifs... Le papyrus Bankes porte... dans ses marges de gauche les noms des personnages » ⁽⁴⁾. Faut-il conclure, avec Bérard,

(1) *Studies in the epic technique of oral verse-making*, I. *Homer and homeric style* (*Harvard Studies in classical philology*, XLI, 1930, p. 73-147.)

(2) G. GLOTZ, *Histoire grecque*, t. I, Paris, 1925, p. 117-118 et 151, n. 187 ; V. BÉRARD, *L'Odyssée* (collection Budé), t. I, Paris, 1924, p. xvii, xxvii-xxix.

(3) Cf. A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*⁸, Paris, 1930, p. 178.

(4) *L'Odyssée* (collection Budé), I, Paris, 1924, p. ix sv.

qu'une édition d'Homère doive « se présenter aux yeux du lecteur comme un livret de poème dramatique » ? Ces interlocutions, auxquelles il ajoute « le chœur », pour désigner « le personnage anonyme » qui « tient, dans l'épos, le même rôle que le chœur dans la tragédie antique » ⁽¹⁾, semblent d'autant moins nécessaires que le poète a pris soin de séparer nettement les discours et de leur annonce et de la reprise du récit, et que les deux vers formulaires qui les encadrent, si utiles, dans un texte déclamé, pour le récitant et pour l'auditoire, distinguent suffisamment les personnages.

Avec son tempérament de poète dramatique, Platon a suivi sur ce point l'exemple de l'épos et du théâtre. Il a fini par renoncer au dialogue narratif, qui l'obligeait à indiquer d'une formule tous les changements d'interlocuteur et, lorsque le narrateur tenait son récit d'un autre, ou même celui-ci d'un troisième, à déployer dans l'emploi du discours indirect la virtuosité du *Banquet* et de *Parménide*. Les exposés continus tendent à remplacer la discussion. Dans le *Théétète* (143 bc), Platon déclare fastidieuses les formules qui marquent le changement d'interlocuteur ; en fait, la *République*, où elles abondent, pourrait s'en passer au moins dans les neuf derniers livres ⁽²⁾. Cette suppression rend au dialogue le caractère de « spectacle dans un fauteuil » (*Lesedrama*), en tout conforme aux lois du drame qui n'était que représenté.

Du dialogue se distingue à peine le *symposion*, qui en est un type spécial illustré par le *Banquet* de Platon. On peut cependant, vu le nombre des *symposia* littéraires, les regarder comme un genre. Ainsi faisait déjà Hermogène, qui met sur le même plan le discours public, le dialogue, la comédie, la tragédie et les « banquets socratiques ». La forme dialoguée est d'ailleurs essentielle au *symposion*, qui lui est toujours resté fidèle, fût-ce aux dépens du naturel et de la vie ⁽³⁾.

(1) *Ib.*, p. 46, note à β 325.

(2) Cf. H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, réimpress. 1920, p. 50-51 ; L. CAMPBELL, *Plato's Republic*, Oxford, 1894, t. II, p. 166.

(3) J. MARTIN, *Symposion, Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931, p. 31.

Dialogue littéraire et *Symposion*, celui-ci au moins chez les Attiques, supposent la discussion suivie d'un problème, un échange de vues cohérent sur une matière sérieuse, d'ordinaire par questions et réponses ⁽¹⁾. Ils s'adressent à des lecteurs plutôt qu'à des auditeurs ⁽²⁾ et tranchent sur le libre entretien qui a régné dans les mimes de Sophron et de Xénarque ; voilà pourquoi ces mimes, des conversations pourtant et qui ont influé sur Platon, n'étaient point comptés parmi les dialogues. Mais le caractère dramatique en est bien plus frappant.

« Imitation d'événements vulgaires et de personnages sans importance », comme le définit Donat, le mime de Sophron méritait ce nom parce qu'il consistait, comme les discours socratiques et les dialogues de Platon, « uniquement dans les propos que tenait tel ou tel personnage, sans aucune intervention apparente de l'auteur » ⁽³⁾. M. Laloy tend à admettre que « les mimes de Sophron étaient destinés... à la lecture : personne ne parle jamais d'une représentation de ces ouvrages » ⁽⁴⁾. Mais sommes-nous si bien informés de Sophron ? Une scène où gestes et paroles doivent rappeler ses mimes, le spectacle qui termine le *Banquet* de Xénophon, donnerait plutôt à croire qu'ils se jouaient. Cette première impression se fortifie en présence du fragment publié tout récemment par M. Norsa et G. Vitelli ⁽⁵⁾, et où il s'agit sans doute de la préparation d'un sortilège ⁽⁶⁾. Si d'autres mimes de Sophron étaient des monologues, celui-ci contient un élément de dialogue, la réponse *οὔτα* d'un serviteur à la question *πεῖ γάρ* * *ἀσφαλτος* (v. 8). De même, au musée du Vatican, une pélikè qui évoque l'arrivée de la première hirondelle porte

(1) HIRZEL, *Der Dialog*, Leipzig, 1895, I, p. 3-6.

(2) Encore que le goût de l'interprétation orale ait fait jouer à Rome, dans les banquets, les dialogues platoniciens dramatiques (comme semble l'indiquer Plutarque, *Symposiaka*, VI, préface, 686 c).

(3) L. LALOY, introduction à l'édition Budé des *Mimes* d'Hérodas, Paris, 1928, p. 14.

(4) *Ib.*, p. 15.

(5) *Studi italiani di filologia classica*, N. S., vol. X, fasc. II (1933), p. 119-124.

(6) Entre autres accessoires magiques, M. Legrand note la chienne, * *σκούλαξ*, qui s'immolait à Hécate.

cette ébauche de mime : Ἴδον χελιδών, dit un jeune homme en apercevant la messagère du printemps ; un homme barbu se retourne sur son siège et souligne la vérité de l'assertion : Νῆ τὸν Ἡρακλέα, et un enfant tend la main vers l'oiseau en criant Ἀότηί. La conclusion Ἔαδ ἤδη doit probablement s'attribuer au personnage central (1).

Si l'on admet que les mimes de Sophron aient pu se jouer, ou tout au moins se prêter à une déclamation animée, faut-il en dire autant de ceux d'Héronidas ? Un fait est à remarquer : les longs exposés placés dans la bouche d'un personnage préparent vers la fin le changement d'acteur et de voix. Ainsi, dans le mime II (v. 41-45), Battaros donne la parole au greffier ; dans le mime III (v. 58), Métrotimé se fait à propos interrompre par Lampriscos, et les menaces du maître d'école annoncent tous les détails du supplice de Cottalos. Un seul récitant pouvait assez facilement tenir les deux ou trois rôles d'un mime en adoptant la voix appropriée, et les auditeurs ne risquaient pas de prendre un personnage pour un autre. Ces facilités d'exécution orale ne prouvent pas que les mimes d'Héronidas fussent destinés à la représentation, et sur ce point nous nous rangerons volontiers à l'opinion de M. Laloy (2).

(1) BAUMEISTER, *Denkmäler des klassischen Altertums*, III, Munich et Leipzig, 1888, fig. 2128, p. 1985 ; cf. KRETSCHMER, *Die griechischen Vasenschriften*, p. 91, n° 66.

(2) *Op. cit.*, p. 30. Déjà Jules Girard écrivait à la fin de son article sur *Les mimes grecs* (*Revue des Deux mondes*, 1^{er} mars 1893, p. 99) : « M. Rutherford croit que les pièces d'Héronidas ont été représentées, ce qui est fort invraisemblable ». M. Legrand a consacré à ce sujet un de ses « problèmes alexandrins » (*Revue des études anciennes*, IV, 1902, p. 5-35). Il rejette l'hypothèse de la représentation des mimes : « Si quelque souci d'ordre extra-littéraire dirigea Héronidas dans la constitution des rôles, ce fut, plutôt que le désir de faciliter la représentation proprement dite de ses œuvres, celui d'en rendre plus aisée et plus intelligible l'exécution par un seul récitant » (p. 12). L'action est d'ordinaire tronquée et la composition fragmentaire, ce qui ne convient guère à l'interprétation dramatique (p. 13). Mais « démontrer que les *Mimiambes* n'ont pas été écrits pour être joués n'est pas démontrer du même coup qu'ils le furent pour être monologués » (p. 14). En admettant, — bien que « la seule donnée d'histoire littéraire qui puisse paraître attester la pratique chez les anciens Grecs

Comme les mimes d'Hérondas ou comme la plainte de l'amante délaissée ⁽¹⁾, certaines idylles de Théocrite ont pu supporter la récitation : tel papyrus, qui n'indique pas les changements de rôles, a pu, comme ceux de Ménandre pour les acteurs, servir de livret au récitant ; s'il avait été destiné à la seule lecture, il n'aurait guère omis de répéter, en tête de chaque réplique, le nom du personnage ; nous avons vu que le papyrus Bankes faisait ainsi pour l'*Odyssee*. Mais il faut bien reconnaître que la plupart des *Idylles* ne comportaient aucune espèce d'interprétation orale. « Telle pièce, qui paraît être un mime, met en scène trop de personnages et implique trop de changements de décors pour avoir jamais été jouée ; et un unique récitant, quelque habile qu'on le suppose, ne pourrait, en variant son débit, en traduire la diversité » ⁽²⁾. M. Legrand, qui s'exprime ainsi, vise d'abord les *Syracusaines*. « Pas plus qu'à être jouée, l'idylle XV n'est propre à être monologuée... L'auteur paraît avoir violé de parti pris la poétique du genre monologue » ⁽³⁾ : multiplicité des interlocuteurs, ordres et apostrophes contradictoires,

du monologue à plusieurs personnages » (Athénée 620 e sv.) demeure chancelante, — que l'exécution orale ait été pratiquée au III^e siècle, il faut qu'un auditeur entendant réciter les poèmes d'Hérondas ait pu comprendre au fur et à mesure : qui parlait ; qui était interpellé, visé, pris à partie ; quelle action, quels jeux de scène étaient censés accompagner le discours (p. 22-23). L'examen attentif du texte permet de répondre affirmativement : les *Mimiambes* ont pu être monologués. « Le furent-ils, et surtout étaient-ils destinés par l'auteur à ce genre de publicité..., aucun détail de rédaction n'invite particulièrement à l'admettre » (p. 33). En tout cas, « plutôt que dans l'orchestre des grands théâtres, ils durent être récités dans les rues, dans les théâtres forains, et surtout, vu leur qualité littéraire, dans les assemblées d'hommes cultivés » (p. 35).

(1) « Il se peut que ce petit drame ne se passe que dans l'imagination exaltée de l'héroïne. Réel ou non, il donne à ce morceau le caractère d'un mime... L'abandon du vers proprement dit doit-il être considéré comme un retour voulu à la forme des mimes de Sophron » ? (H. WEIL, *Études de littérature et de rythmique grecques*, Paris, 1902, p. 83).

(2) *La poésie alexandrine*, Paris, 1924, p. 25 ; cf. *Étude sur Théocrite*, Paris, 1898, p. 413 sv.

(3) *Étude sur Théocrite*, p. 416.

jeux de scène irréalisables pour un acteur unique lorsque la situation exige la présence simultanée de Gorgo et de Praxinoa, tout concourt à dérouter le public.

Autre indice assez grave : en mainte idylle d'allure épique, la XXII^e par exemple, le style dramatique se substitue entièrement au style narratif : plus de formules, comme chez Homère, pour marquer les changements d'interlocuteurs, les passages du récit aux discours, des discours au récit ; encore moins de ces épithètes en relief qui distinguaient les héros (1).

Et M. Legrand de conclure : « Les cas où Théocrite a violé des lois et des usages dont l'observance aurait rendu possible, au moins en théorie, l'exhibition publique de ses œuvres, sont relativement très nombreux... L'oubli des différentes contraintes qu'imposait aux plus anciens poètes le souci de la publicité, l'exploitation, si je puis ainsi dire, des conditions faites à la poésie par la faveur croissante du livre, sont déjà poussés loin dans les Idylles » (2).

Si Théocrite, le maître de la pastorale, a ainsi flatté le goût des amateurs qui le lisaient, à quel degré de livresque et de convenu n'atteindront pas les œuvres d'un érudit tel que Callimaque ? Ne cherchons pas d'abord l'écho de la vie dans ses *Hymnes* ; on ne prétend plus guère qu'ils aient figuré dans des fêtes (3). Quant aux épigrammes de ce poète savant,

(1) « Dans l'idylle XXII un dialogue s'établit entre Amycus et Pollux ; le contexte apprend, il est vrai, que la première phrase est prononcée par le jeune héros (v. 53), et la dernière par le roi des Brébyces (v. 75) ; mais, durant le colloque, les réparties se succèdent anonymes » (*Étude sur Théocrite*, p. 414 ; cf. *La poésie alexandrine*, p. 25 et 153 ; *Bucoliques grecs* (collection Budé), I, *Théocrite*, Paris, 1925, p. 181).

(2) *Étude sur Théocrite*, p. 428 et 433.

(3) M. CAHEN écrit dans la *Notice* de l'*Hymne V* (édition Budé, Paris, 1922, p. 79) : « Si... l'hymne a été écrit à l'occasion de cette fête (le bain de Pallas à Argos), il n'est pas à penser, plus que pour aucun autre de la collection callimachéenne, qu'il ait été récité au cours de la cérémonie » (cf. p. 30). Là-dessus, il renvoie à l'article de M. LEGRAND. *Pourquoi furent composés les « Hymnes » de Callimaque* (*Revue des Études anciennes*, III, 1901, p. 281-312), d'ailleurs moins radical, puisqu'il reconnaît une destination publique aux hymnes I, III et IV, s'il la conteste pour II, V et VI. Dans *Callimaque et son*

dont plus d'une compte parmi les perles de l'*Anthologie*, beaucoup sont dialoguées, ce qui montre la survie de l'engouement des Grecs pour le dialogue, sans qu'il puisse être ici question d'exécution orale.

Veut-on mesurer le chemin parcouru depuis l'*Iliade*, et le tort que la littérature s'est fait à elle-même en se détournant des auditoires populaires ? Que l'on compare aux poèmes homériques la basse épopée alexandrine, allégée peut-être de formules qui menaçaient à la longue de devenir monotones ou si elle les garde, soucieuse d'en varier à l'infini l'allure et la teneur ⁽¹⁾ ; mais tout artificielle et encombrée des subtilités d'une fausse science. Les chefs-d'œuvre anciens s'adressaient à un nombreux public, dont ils recevaient vie et chaleur ; la représentation, ou, tout au moins, l'interprétation orale, exigeaient que les discours fussent annoncés, les répliques nettement distinguées, les scènes brossées à larges traits. A ne viser que des lecteurs de choix, les épigones ont déserté le grand art pour la miniature ou les antiquités.

*
* *

Un style oral soutenu par des définitions et des formules, c'est bien celui des philosophes lorsqu'ils rédigent leurs leçons. Les dialogues de Platon, les cours d'Aristote, les commentaires de leurs disciples plus ou moins fidèles ont-ils gardé l'écho

oeuvre poétique (Paris, 1929), p. 245-285, M. Cahen reprend la question. Aucun des six hymnes, dit-il, n'a eu de destination liturgique et n'a été un morceau de concours. Pour les hymnes II, III, V et VI, qui sont imprégnés de sentiment religieux, il songe à « une espèce d'*ἐπίδειξις*, de lecture solennelle, en rapport direct avec la fête
* religieuse, en dehors pourtant de son programme cérémoniel » ; autrement dit, ces morceaux auraient été écrits pour être déclamés dans des réunions de fidèles, — qui étaient en même temps des lettrés, — aux lieux mêmes où se célébrait la fête dont parle chacun d'eux : à Cyrène, à Délos, à Argos, à Alexandrie. L'hymne I, plus
* dégagé du sentiment religieux, est, lui aussi, un poème « épédiclique », écrit pour être récité dans une réunion de lettrés alexandrins. L'hymne III est pure littérature et diffère peu d'un *εἰδύλλιον*.

(1) LEHR, *De Aristarchi studiis homericis* ³, Leipzig, 1882, p. 96-97 et 450 sv.

de la parole du maître, telle qu'elle se fit entendre aux beaux jours de l'Académie, du Lycée, du Portique, des écoles d'Alexandrie et d'Athènes ?

Pour commencer par Platon, les *Dialogues* posent un problème ardu. Ils se donnent pour des conversations réelles, mais transposent, selon l'expression de M. Diès, sur le plan de l'art, les banalités et menus incidents que comporte un entretien véritable. Ce Socrate plus disert que nature dont les dialogues de la jeunesse et de la maturité retracent la séduisante image, parle-t-il en son nom seulement ? Peu à peu, sans doute, sous le couvert de ce patronage illustre, Platon se fait la main, fixe son vocabulaire, forge la théorie des Idées, si bien qu'un jour, par une transition insensible, le maître vénéré se trouve réduit au rôle de porte-parole. Dans le *Parménide*, le *Sophiste*, sinon déjà le *Phédon*, le *Banquet*, la *République*, le *Phèdre*, Platon enseigne comme à l'Académie ; et dans les *Lois*, par la bouche de l'Athénien, l'artiste vieilli reste un admirable professeur.

Voici maintenant la difficulté. De même qu'on ne démêlera jamais parfaitement dans cette philosophie la part de Socrate et celle de Platon, impossible de distinguer, dans le laisser-aller qui tient au genre même du dialogue, les affectations de négligence et la reproduction sincère de la réalité. Venons-en à un point précis. Il y a chez Platon, comme chez tous les auteurs grecs, un nombre de répétitions qui, chez un moderne, paraîtrait intolérable ; mais, à la belle époque, le goût des Grecs s'y plaisait, et nous ne pouvons prétendre y substituer le nôtre ⁽¹⁾. Figure de style, comme les antithèses, les symétries et correspondances d'expressions qui se multiplient à partir de Gorgias, la répétition a des causes plus profondes : besoin de clarté, mais surtout de persistance dans le champ de la

(1) Cf. *Une formule platonicienne de récurrence* (à laquelle je renverrai sous le titre abrégé *Une formule...*), p. 2, n. 5 ; ajouter à ces références H. OUVRE, *R.E.G.*, VIII, 1895, p. 343-344 ; E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* ³, Leipzig et Berlin, 1926, p. 243-244 (*in v.* 423) et *Agnostos Theos*, *ib.*, 1913, p. 369, n. 2 ; A. E. TAYLOR, *Plato and the authorship of the « Epinomis »* (*Proceedings of the British Academy*, XV, 1929), p. 62.

conscience d'une formule, d'une image ⁽¹⁾. Elle prend des formes très variées. Un cas particulier est celui de la palindromie, « retour du discours à son point de départ », qui doit son nom à Vahlen et a été étudiée par E. Schwartz et surtout par Luise Reinhard ⁽²⁾. Psychologiquement, elle s'explique ; une longue période ramène l'idée initiale, un peu perdue de vue, comme une conversation se termine souvent par le rappel de ce qui l'a ouverte : l'entretien a pu dévier, mais il est rare qu'un des interlocuteurs ne le fasse pas finir par où il a commencé. Lorsque la pensée du début reparaît en termes identiques, le dernier mot de la phrase étant le même que le premier, nous avons affaire à la figure que les anciens appelaient κύκλος ⁽³⁾.

Palindromie et κύκλος peuvent aussi se rattacher à la récurrence, retour, à un intervalle plus ou moins long, soit de développements qui se retrouvent presque identiques d'un dialogue à un autre, soit de locutions ou de courtes phrases. F. W. Eberhardt en a signalé un grand nombre ⁽⁴⁾ : malheureusement, il borne son étude aux dialogues de la jeunesse et de la maturité, alors que ceux de la dernière période seraient les plus riches du point de vue qui nous occupe.

Pour relier l'une à l'autre les deux expressions qu'il donne à la même idée, Platon souligne la récurrence au moyen d'une proposition relative ou comparative du genre de $\delta \lambda \acute{\epsilon} \gamma \omega, \acute{\omega} \sigma \pi \epsilon \rho \epsilon \lambda \pi \omicron \nu$: « je le répète », « comme je viens de le dire ». Limiter l'enquête aux exemples où la formule de récurrence est une apposition ou une incise au service du principal interlocuteur, par laquelle il désigne une idée qu'il prend à son compte, c'était exclure les cas où le pronom relatif δ ($\delta \pi \epsilon \rho$) fait fonction de sujet ou de régime dans la phrase, et laisser de côté les for-

(1) *Une formule...*, p. 3.

(2) *Die Anakoluthe bei Platon*, Berlin, 1920, p. 152-166. En beaucoup de « palindromies », le retour de l'idée initiale est marqué par une particule, ordinairement $\omicron \nu$. Un exemple spécialement intéressant est *Euthyd.* 285 b 5, longuement analysé par L. Reinhard ; cf. *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris, 1929, p. 53-54.

(3) *Une formule...*, p. 32, n. 2.

(4) *De iteratis apud Platonem* (diss. Leipzig, 1923, dactylographiée).

mules comme *ὅπερ ἔλεγε*, qui contiennent un verbe à la seconde personne. On pourrait en élargir la base en y admettant des formules qui entrent dans la construction de la proposition principale, et toutes les personnes. En effet, si les clés que sont les formules de récurrence doivent introduire le lecteur moderne non pas seulement dans des régions encore mal explorées de la stylistique ancienne, la synonymie et l'ordre des mots, mais dans le jardin fermé d'Académicos, pour y entendre, à travers ces redites, l'authentique enseignement de Platon, pour y mener en quelque sorte la vie de ses disciples, alors la forme de la récurrence nous intéresse moins que la pensée dont elle transmet l'écho. On peut donc accueillir, auprès des « citations » que le principal interlocuteur fait de ses propres paroles, celles qui supposent l'intervention des comparses, « comme tu le disais tout à l'heure »... , ou même les renvois plus vagues à une phase antérieure de la discussion. L'important sera d'observer ces répétitions d'un professeur, ces rappels, ces mises au point qui témoignent d'un contact avec l'auditoire et souvent d'une collaboration dans la recherche.

Deux travaux ont frayé la voie. La traduction de Platon publiée sous la direction de Susemihl ⁽¹⁾ indiquait la plupart des « références » platoniciennes. Pour les *Lois*, Ritter a contrôlé ces indications et découvert, en beaucoup de cas, un rapport qui avait échappé au traducteur, du fait que la citation n'était pas littérale ⁽²⁾. Quelques années plus tard, Th. Gomperz lisait à l'Académie de Vienne un mémoire où il défendait contre Th. Bergk et I. Bruns la composition des *Lois*, en montrant que les rappels et anticipations, nécessaires à un code, y manquent très rarement de passages parallèles. Il cite soixante-douze cas de correspondance généralement étroite. L'emploi des annonces et reprises, si étonnant chez un vieillard de l'âge de Platon, lui apparaissait comme un signe de maîtrise, un procédé artistique ⁽³⁾. Platon ne dit-il pas

(1) Stuttgart, Metzler ; puis Ulm, Heinrich Kerler.

(2) *Platos Gesetze, Kommentar...*, Leipzig, 1896, p. 98 n., *Register s. v. Citate, et Nachträge* (p. 399).

(3) *Platonische Aufsätze*, III (*Sitzungsberichte der ph.-hist. Cl. der*

lui-même : καλὸν... τό γε ὀρθὸν καὶ δις καὶ τρίς (*Lois* 956 e 7 ; cf. 754 c 2) ⁽¹⁾ ?

Un relevé de toutes les récurrences permettrait-il de conclure à l'existence d'une pédagogie inconsciente, que nous saisissons sur le vif, telle que Platon devait la mettre en œuvre dans son enseignement de tous les jours ? C'est bien douteux pour les dialogues de la belle époque, dont le style, si travaillé, dénote les retouches d'un art attentif. D'après Denys d'Halicarnasse⁽²⁾, Platon aurait plusieurs fois écrit le début de la *République*, et le *Protagoras* ou le *Phèdre* ne doivent pas être un premier jet. Plus tard, moins soucieux de la forme, le chef d'école a pu sacrifier l'élégance à la précision ⁽³⁾ : dans les derniers dialogues, les récurrences montrent moins de souplesse dans l'emploi des synonymes, les répétitions littérales se multiplient ⁽⁴⁾. Là même, l'identité des termes peut venir d'une rédaction qui s'attache à bannir l'équivoque et l'à peu près, et l'œuvre écrite reproduire le mouvement des idées sans garder les mots du dialogue oral. Pourtant, si Platon a dicté les *Lois* à Philippe d'Oponthe, on admettra plus facilement qu'à moins de se relire à plusieurs reprises pour vérifier l'exactitude de ses récurrences, travail ingrat et particulièrement lourd à un homme de près de quatre-vingts ans, il devait ces échos fidèles à une sorte de rigueur didactique, à une persistance obstinée de la formule adéquate. Un professeur se répète en usant de synonymes, ou au contraire, comme il arrive au cours d'un exposé qu'on possède sans l'avoir cependant appris par cœur, en retombant dans la phrase où l'idée a trouvé son expression définitive.

Un exemple éclairera le problème. Lorsque l'Athénien des *Lois* dit à Clinias (801 b 5-7) : *Ὁδοῦν ἡμεῖς ἐμπροσθεν σμικρὸν*

kais. *Akad. der Wissenschaften*, CXLV, Vienne, 1903). Une recension de Ritter (*Berl. ph. Wochenschrift*, XXIII, 1903, c. 547-553) complète la liste.

(1) Voir aussi les textes cités *R.E.G.*, XLIV, 1931, p. 162.

(2) *De comp. verb.*, 25, p. 209 R.

(3) Cf. RAEDER, p. 56-57 et G. RUDBERG, *Symbolae Osloenses*, VII, 1928, p. 22-24.

(4) *Une formule...*, p. 34.

τῷ λόγῳ ἐπείσθημεν ὥς οὔτε ἀργυροῦν δεῖ πλοῦτον οὔτε χρυσοῦν ἐν πόλει ἰδρυμένον ἐνοικεῖν, ἔμπροσθεν σμικρόν désigne plusieurs passages parallèles : d'après Ritter (*Nachträge*, p. 399), à 705 b, 742 d sv., 744 d sv. ; d'après Gomperz (*l.c.*, p. 12), à 743 d. Mais 705 b lui-même renvoie, d'après Gomperz (p. 9), à 679 b (plutôt qu'à 695 e, indiqué par Susemihl *ap. Ritter*, p. 98 n.).

Comparons ces différents textes.

679 b 5-8. L'introduction de l'or a fait le malheur des cités : πλούσιοι δ' οὐκ ἄν ποτε ἐγένοντο ἄχρυσοί τε καὶ ἀνάργυροι ὄντες, δ' τότε ἐν ἐκείνοις παρῆν. Ἥτι δ' ἄν ποτε συνοικία μήτε πλοῦτος συνοικῇ μήτε πενία, σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναιοτάτα ἦθη γίγνεται' ἄν.

(695 e 6 - 696 a 1. Ce qui fait que depuis Cyrus les Perses n'ont pas eu de roi vraiment grand, c'est ὁ κακὸς βίος δν οἱ τῶν διαφερόντως πλουσίων καὶ τυράννων παῖδες τὰ πολλὰ ζῶσιν).

705 b 3-6. Si la cité peut exporter de nombreux produits, νομίσματος ἀργυροῦ καὶ χρυσοῦ πάλιν ἀντεπίμπλονται' ἄν, οὗ μείζον κακὸν ὥς ἔπος εἰπεῖν πόλει ἀνθ' ἐνός ἐν οὐδὲν ἄν γίγναιτο εἰς γενναίων καὶ δικαίων ἡθῶν κτῆσιν, ὥς ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις.

742 e 6-7. ... πλουσίους... καὶ ἀγαθοὺς (sc. γίγνεσθαι) ἀδύνατον, οὓς γε δὴ πλουσίους οἱ πολλοὶ καταλέγουσι.

743 d 2. Λέγομεν δὴ μήτε χρυσὸν δεῖν μήτε ἀργυρον ἐν τῇ πόλει...

744 d 3-6. Δεῖ γὰρ ἐν πόλει πού, φαμέν, τῇ τοῦ μεγίστου νοσήματος οὐ μεθεξούση, δ' διάστασιν ἢ στάσιν ὀρθότερον ἄν εἴη κεκλῆσθαι, μήτε πενίαν τὴν χαλεπὴν ἐνεῖναι παρὰ τισιν τῶν πολιτῶν μήτε αὖ πλοῦτον.

801 b 5-7, déjà cité.

Cette hantise d'un excès de richesse, qui revient comme un refrain du III^e au VII^e l. des *Lois*, s'exprime en sentences diverses, dont la dernière est la mieux frappée. Si l'on juge * une pareille variété impossible dans une série d'improvisations familières, telles que pouvaient être les cours de politique à l'Académie, on reconnaîtra du moins que ces redites procurent une illusion parfaite : un maître ne saurait mieux reprendre plusieurs fois une idée pour l'inculquer profondément.

Les mêmes considérations vaudraient d'Aristote, avec ce

surcroît que l'art tient moins de place dans les œuvres qui nous sont parvenues, les écrits *ésotériques* ou *acroamatiques*. Encore ne faut-il pas en exagérer la négligence. Ross, Gomperz et Hamelin s'accordent à convenir que ces traités ne peuvent être simplement, ni des notes personnelles destinées à des leçons, ni des rédactions d'élèves ⁽¹⁾. Hamelin s'arrête à l'hypothèse d'une « demi-publication », qui « permettrait un demi-achèvement ». M. Ross, d'ailleurs peu disposé à admettre qu'Aristote s'adresse à des auditeurs et non à des lecteurs, note dans l'*Éthique à Nicomaque* mainte référence à des auditeurs ⁽²⁾ ; les récurrences y sont fréquentes. Déjà H. Jackson avait relevé chez Aristote un grand nombre des procédés habituels aux conférenciers ⁽³⁾. Un professeur, dit-il, s'inspire des objets qu'il a sous les yeux : le seau à charbon lui fournit un exemple des *τεχνητά* de la théorie des Idées ; la chaire poussiéreuse, les catégories de substance et de qualité. Dans l'*Organon*, le *De anima*, la *Métaphysique*, l'*Éthique* et la *Politique*, il a noté plus d'une allusion au mobilier de la salle de cours : table à trois pieds, sofa en bois, statues de bronze et de plâtre, tableaux muraux ; au physique des auditeurs : le teint clair des fils de Diarès et de Cléon revient en deux endroits du *Traité de l'âme*. Aristote parle souvent de Socrate *καθήμενος*, ce qui permet de croire qu'un tableau le représentait dans cette attitude, celle du *Phédon*. La fameuse locution *τὸ τί ἦν εἶναι* serait elle-même sortie du jargon des cours.

D'après M. Ross, Aristote a en partie improvisé ses leçons, et « les livres que nous avons n'en sont que des reproductions faites après coup ». Cette opinion n'explique pas que des thèses difficiles soient à peine rédigées ou condensées

(1) GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, III, Lausanne et Paris, 1910, p. 35 ; HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, p. 59 ; W. D. ROSS, *Aristote*, Paris, 1930, p. 29.

(2) *Ib.*, p. 30 et n. 1. Gomperz (*ib.*) cite encore *Mét.* IV, III, 1005 b 4 et l'adresse à l'auditoire qui se lit à la fin du cours de logique (*Soph. EL.*, XXXIII, 184 b.)

(3) *Aristotle's lecture-room and lectures* (*Journal of Philology*, XXXVI, 1920, p. 191-200).

à l'excès : *Mét.* A ix, 990 b 11-15, quatre lignes résument trois arguments platoniciens et trois réfutations aristotéliennes ; comme si l'on écrivait « Troisième homme ! » pour marquer la place de cet argument ⁽¹⁾. Il arrive en effet qu'un professeur ne fasse qu'indiquer dans ses notes une question qu'il se réserve de développer oralement, et qu'il écrive au contraire par le menu des parties moins ardues ou moins importantes, si elles lui sont peu familières ou contiennent des détails dont il ne veut pas s'encombrer la mémoire. Ainsi faisait Hamelin dans son cours sur Aristote, comme la publication de M. Robin permet d'en juger.

Il n'est donc pas possible de croire que les leçons d'Aristote se lisent dans ses écrits telles absolument qu'il les a professées. La différence n'est sans doute pas cependant très considérable, et bien des phrases peuvent être, selon le mot de Montaigne, « telles sur le papier qu'à la bouche ».

Si nous cherchons dans l'antiquité grecque un cahier de cours où l'enseignement du maître ait été fidèlement consigné, il faut lire les scolies d'Hermias sur le *Phèdre* ⁽²⁾. Hermias et Proclus avaient « entendu » ensemble à Athènes le scolarque Syrianos, dont Hermias épousa la nièce Aidésia. P. 92, 6, l'objection de Proclus n'est pas, comme le croyait Couvreur (*in loc.*), une citation d'un commentaire que Proclus aurait consacré au *Phèdre*, mais bien une difficulté soulevée pendant la leçon par le condisciple d'Hermias. 24, 5 et 154, 21, c'est Hermias qui fait l'objection. 154, 28, c'est de nouveau Proclus (désigné par *ὁ ἐταῖρος*). 169, 2, *φησὶν* introduit la réponse de Syrianos à une question des auditeurs ; la conjecture de Couvreur, *φασὶν*, est donc inutile. 34, 6, *εἰπομεν πρότερον* renvoie à 9, 12 sv.. 10, 26 sv., le maître refait, au commencement d'une seconde leçon, — la première avait duré une heure environ, — le compte des différentes opinions sur le but du dialogue ⁽³⁾. Une comparaison tirée de l'audi-

(1) Cf. JACKSON, qui cite encore les *τι* de *Mét.* 1069 b 35 et 1070 a 4 (*l. c.*, p. 198) ; GOMPERZ, *op. cit.*, p. 36.

(2) Edition P. Couvreur, Paris, 1901. Cf. K. Praechter, *Hermeias* (*R.-E.*, VIII, c. 732-735), c. 733 : « Niederschlag von synousiai » ; *Byz. Zeitschr.*, XVIII, 1909, p. 523-526 (le genre littéraire des cours et leurs doublets). A. Bielfmeier, *Die neuplatonische Phaidros-interpretation*, Paderborn, 1930, p. 30-32 ; D. Amand, *Fatalisme et liberté*, Louvain, 1945, p. 81-83 ; A.-J. Festugière, « Le *logos* hermétique d'enseignement » (*R.E.G.*, LV, 1942, p. 77-108), surtout p. 85-96.

(3) Bielfmeier, *op. cit.*, p. 31.

toire (185, 29), des récurrences plus ou moins littérales, des négligences grammaticales sentent l'improvisation et attestent la fidélité des notes d'Hermias.

Comme M. Bréhier l'a dit de Plotin, cette phrase « est une phrase parlée » ⁽¹⁾. Il vaudrait la peine d'étendre l'enquête aux *Ennéades* ; dans sa belle *Vie de Porphyre*, M. Bidez a montré l'actualité des leçons de Plotin, et comment les luttes au milieu desquelles il enseignait ont laissé dans la rédaction plus d'un écho ⁽²⁾. Avouons-le cependant : une reproduction trop exacte de la parole vivante réserve peu de place à l'art. Dans une transcription pure et simple comme celle d'Hermias, il achève de disparaître. Tout à l'heure, en mesurant la perte que l'érudition alexandrine avait infligée au pur génie grec, nous étions tenté de maudire cette « conquête de la littérature par le livre » ⁽³⁾. Mais c'est la revanche du livre que, sans lui, il n'y a plus de littérature ⁽⁴⁾. Bien que toutes les œuvres écrites jaillissent d'une spontanéité personnelle et s'y retrempent, bien que la spontanéité crée les chefs-d'œuvre, comment les chefs-d'œuvre se conserveraient-ils sans le livre, c'est-à-dire sans l'artifice ? L'art doit constamment puiser à la source de la vie ; il n'est pas la vie même.

(1) *Introduction au Plotin* de la collection Budé, I, Paris, 1924, p. xxxvii.

(2) J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, ch. v (p. 37-50), surtout p. 44. Cf. E. BRÉHIER, *l. c.*, p. xxvi-xxxix et *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 11-22.

(3) L'expression est de M. Legrand.

(4) Cf. R. MUTH, « Randbemerkungen zur (Lesky's) griechischen Literaturgeschichte : zur Bedeutung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Wortkunst » (*Wiener Studien*, LXXIX, 1966, p. 246-260). Tout l'article recoupe (indépendamment) celui que l'on vient de lire.

ADDENDA

- p. 5, note 2 : Cf. E. Cahen, *Callimaque* ..., 1929, p. 210-222.
- p. 5, note 3 : Cf. encore E. R. Turner, *Athenian Books in the Vth and IVth centuries* (An inaugural lecture), Londres, 1952, p. 14, n. 4 (témoignages de lecture silencieuse dans la Grèce du V^e s. : Euripide, *Iph. à Taur.*, 762; Antiphane, *Sappho*, fr. 196 Kock); T. C. Skeat, «The use of dictation in ancient book-production» (*Proc. of the Brit. Acad.*, XLII, 1956), p. 186-191; B. M. W. Knox, «Silent reading in antiquity» (*Greek, Rom. & Byz. Studies*, IX, 1968, p. 421-435).
- p. 7 : Sur la difficulté d'atteindre le parler courant, remarques semblables d'E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Berlin, I, 1939, p. 99-100 et 111-112.
- p. 8, note 1 : II. *The Homeric language as the language of an oral poetry* (*ibid.*, XLIII, 1932, p. 1-50). Cf. J. B. Hainsworth, «The criticism of an oral Homer» (*Journal of Hell. St.*, XC, 1970, p. 90-98).
- p. 10-11 : *lire* : De même, au musée de l'Ermitage, une péliké d'Euphronios qui évoque l'arrivée de la première hirondelle porte cette ébauche de mime :
- p. 10, note 2 : *lire* : Plutarque, *Symposiaka*, VI, préface, 686 c; VII 8, 2, 711 d).
- p. 10, note 6 : Cf. *Revue des Ét. anc.*, XXXVI, 1934, p. 27; pour la comparaison du mime et de la I^{re} Idylle de Théocrite, cf. *La Religion grecque*, Paris, 1969, p. 284-286, avec la traduction de ce fragment d'après le texte des *Papiri della Società Italiana*, XI, 1935, n° 1214.
- p. 11, note 1 : G. Pfohl, *Griechische Inschriften*, Munich 1966, n° 154, p. 162-163 et pl. 2 (fin du VI^e siècle).
- p. 14, note, ligne 6 : *ajouter* : (p. 281).
- p. 14, note, ligne 11 : *ajouter* : (p. 283).
- p. 19, ligne 8 du bas, frappée : cf. le principe que tyran et philosophe doivent coïncider : *Rép.*, V, 473 d; VI, 499 b; VIII, 543 a; *Lois*, IV, 711 e-712 a et 713 e-714 a; *Lettre VII*, 326 ab et 328 a.
- p. 20, note 3 : Cf. F. Dirlmeier, «Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles» (*Sitzungsberichte ... Heidelberg*, ph.-h. Kl., 1962. 2), surtout p. 17 : «Aristote tient essentiellement à ne pas être un écrivain, mais un parleur» (*Sprecher*).

CITATIONS ET PARAPHRASES DE POÈTES CHEZ DÉMOSTHÈNE ET PLATON*

On sait que les anciens, moins délicats ou moins chatouilleux que les modernes en matière de propriété littéraire, ne se piquaient pas davantage dans leurs citations d'une exactitude intégrale. Pour l'établissement d'un texte, — M. Ph.-E. Legrand le rappelait naguère dans son *Introduction* à Hérodoté¹, — les citations antiques « ne doivent être utilisées qu'avec discernement ». Sans doute l'habitude de citer de mémoire n'entraîne pas forcément des erreurs, et s'il ne faut pas conclure, à chaque variante, que l'auteur de la citation suivait un texte différent du nôtre, il ne serait pas plus légitime d'écarter *a priori* cette explication de la divergence, surtout lorsque celle-ci consiste dans le remplacement d'un mot par un autre ou l'omission d'un vers entier².

* *Mélanges... Octave Navarre*, Toulouse, 1935, p. 129-137.

1. Paris, 1932, p. 179.

2. Cf. G. E. Howes, *Homeric quotations in Plato and Aristotle* (Harvard studies in classical philology, VI, 1895, p. 153-237), surtout pp. 154, 168, 173-174, 209-210, 237. L'auteur retrouve dans les citations d'Hésiode et d'Homère chez Platon et Aristote des vestiges d'une tradition plus ancienne que celle de nos manuscrits de ces poètes, et, pour Platon, conclut que nous devons à ses manuscrits « un grand nombre d'anciennes leçons homériques qui autrement seraient perdues pour nous » (p. 210).

Dans l'ensemble, cependant, l'Hésiode ou l'Homère de Platon ou d'Aristote ne devaient pas différer substantiellement des nôtres¹.

Mais les citations non littérales et plus encore les paraphrases ont un autre intérêt. Elles témoignent du travail de transposition auquel un prosateur attique devait s'astreindre pour insérer ses réminiscences dans un contexte nouveau et pour traduire en prose de son temps une poésie archaïque ou archaïsante. Elles révèlent les équivalences qui pouvaient s'établir entre une expression poétique et un mot du langage courant, et, par là, constituent des leçons de synonymie qui font progresser notre connaissance du vocabulaire grec.

Étudions de ce point de vue quelques exemples, tirés de l'*Ambassade* de Démosthène et du III^e livre de la *République* de Platon.

Le discours XIX de Démosthène, *Sur les prévarications de l'ambassade*, contient quatre citations empruntées à des poètes : au paragraphe 243, les vers 761-762 des *Travaux* d'Hésiode; au paragraphe 245, un fragment du *Phœnix* d'Euripide; au paragraphe 247, des « iambes » de l'*Antigone* de Sophocle (vv. 175-190); enfin au paragraphe 255, l'élégie de Solon, qui compte une quarantaine de vers. Les seize trimètres d'*Antigone* n'offrent pas de variante notable. Mais après les avoir fait lire ou réciter, l'orateur les commente, comme les deux citations précédentes, en les appliquant à Eschine; et cette fois-ci, il recourt à la paraphrase : « ἀντὶ τῆς πόλεως » remplace « ἀντὶ τῆς αὐτοῦ πατρὸς » du vers 182, « τὴν Φιλίππου ξενίαν καὶ φιλίαν » développe « φίλον »; « μείζονα... νομίζει » de Sophocle devient « μείζον' ἡγήσατο »; après « τὴν ἄτην ὁρῶν στείχουσιν », Démosthène dit « ὁμοῦ » au lieu de « ἄστοις », ce qui faisait soupçonner à Dobree qu'il avait lu dans Sophocle « στείχουσιν ἄσπον »²; cet emploi d'un synonyme plus

1. C'est ce que remarque J. Adam pour la paraphrase d'*Il.* I, 12-42 étudiée plus loin (*The Republic of Plato*, I^a, Cambridge, 1926, note à la ligne 30 de la p. 145).

2. Cf. la note critique de Weil *in loc.*

usuel en prose serait plausible, mais « ἀστοῖς » est la leçon de tous les mss., et l'expression « στείχειν ὁμοῦ » a pu être suggérée à Démosthène par la réminiscence d'un autre passage de Sophocle, les vv. 1218-1219 de *Philoctète*¹. La dernière transposition n'est pas la moins piquante : au début du paragraphe 249, après une reprise textuelle du v. 189, un « τελοῦσα » inattendu prend la place du « πλέοντες » qui continuait la pensée de Sophocle et, avec « ὀρθῆς », évoquait l'image du vaisseau stable et sauf; une autre vision surgit, celle des parents de ces beaux sires, la mère prêtresse des mystères, le père maître d'école; l'effet produit est un peu celui des plaisanteries παρ' ὑπόνοιαν chères à la comédie, mais accru par la véhémence d'une ironie indignée. Il est vrai que la métaphore primitive revient au paragraphe 250, où « ἀνέτρεψε καὶ κατέδυσε » fait ressortir par contraste l'« ὀρθὴ πλεύσεται » emprunté à Sophocle, tandis que « ὅπως ἐπὶ τοῖς ἐχθροῖς ἔσται παρεσκευάσεν » s'oppose à « τοὺς φίλους ποιούμεθα » du v. 190.

Intéressante par sa force oratoire, la transposition des vers d'*Antigone* fournit peu de matière à une étude des synonymes; l'équivalence « νομίζειν - ἡγεῖσθαι » n'est pas très caractéristique, à moins que, si « νομίζειν » signifie *reconnaître en vertu d'une coutume*, « ἡγεῖσθαι » *croire après réflexion*, l'application de ce dernier terme à Eschine ne tende à lui prêter une trahison pleinement consciente². Nous trouvons des exemples plus riches et plus instructifs au l. III de la *République*.

Ce livre contient à lui seul près du quart des citations homériques de Platon : vingt-sept sur cent vingt que Howes a relevées;

1. Voir aussi l'explication de Jebb dans son commentaire d'*Antigone* (in v. 186).

2. Cf. M. Dufour, *Traité élémentaire des synonymes grecs*, Paris, 1910, p. 44-45. D'après J.-H.-H. Schmidt, *Synonymik der gr. Spr.*, I, Leipzig, 1876, p. 343-345, νομίζειν, par opposition à ἡγεῖσθαι, signifierait plutôt « admettre sans autre examen »; de toute façon, ἡγεῖσθαι insisterait sur la culpabilité d'Eschine.

et il faut ajouter à ce chiffre de citations proprement dites sept allusions présentées sous forme de résumé d'une scène ou de pure paraphrase, sans que Platon reproduise un vers ou une partie de vers. En quelques lignes, 390e rappelle de cette façon plusieurs passages de l'*Iliade* : IX, 515 sv. (l. 5-7 Chambry; « ἀπαλλάττεσθαι τῆς μήνιος » répond à « μῆνιν ἀπορρίψαντα » du vers 517, « ἐπαμύνειν τοῖς Ἀχαιοῖς » à « Ἀργείοισιν ἀμυνόμεναι » du vers 518); XIX, 278 sv. (l. 7-9, sans correspondance d'expression); XXIV, 502, 555, 594 (l. 9; τιμὴν (νεκροῦ) remplace l'« ἄποινα » qui termine les trois vers; ailleurs Platon garde le mot : 393e 3 = A 20, ou emploie λύτρα : 393d 3 = A 13; quant à ἀπολύειν, dont Platon se sert aussi p. 392e 5 à l'aoriste ἀπολύσαι, il équivaut au λύσαι de XXIV, 561 (repris 393e 2 = A 20), au λύσον de 555). De même, 391b 1-2 fait allusion à Φ 223 (cf. vv. 130, 132, 212 sv., 233 sv.); b 5-6 résume, à l'aide des noms d'action ἐλξεις et σφαγὰς, Ω 15 sv. et Ψ 175-176, comme 390c 6-7 (δεσμὸν) résume θ 266 sv.

D'autres souvenirs d'Homère combinent la citation et la paraphrase; telle la scène réaliste de 390bc, qui associe des traits du second (vv. 1-4) et du XIV^e chant de l'*Iliade*, en les atténuant (ἐφοίτων πρὸς ἀλλήλους, vv. 294-296) ou en renchérisant (ὥς οὐδ' ὅτε de 390c 5 est plus fort que οἶον ὅτε de Ξ 295; seuls les mots φίλους λήθοντε τοκῆας sont textuels¹. De même pour les trois passages de l'*Iliade* rappelés p. 388ab; πλωτίζοντ' de α 9 remplace δινεύεσκε, et l'on s'est demandé si Platon ne lisait pas dans son Homère πλωτίζεσκ' ἄλυν²; le mot, qu'Hésiode applique au cabotage (*Travaux*, v. 634), ne disconvient pas à un homme qui court hors de soi le long du rivage. Au début du chapitre iv, faut-il faire commencer la citation d'*Od.* IX au milieu du vers 8 (= 390a 10 Chambry), avec Adam, Burnet et Chambry, en

1. Cf. Howes, *l. c.*, p. 181.

2. Cf. la note critique de T. W. Allen, *Homeri Ilias*, Oxford, 1931, III, p. 344, à Ω 12.

lisant *παρὰ πλέαι* (*παραπλεῖαι* codd.), ou seulement au vers 9, avec Shorey, en regardant *παραπλεῖαι ὥσι τράπεζαι* comme une libre paraphrase de *παρὰ πλήθωσι τράπεζαι*? Mais *παραπλεῖαι*, qui ne se trouve pas ailleurs, peut n'être qu'une graphie incorrecte¹.

Pour montrer par un exemple ce qu'il entend par récit simple, imitatif ou mixte (392 d), Platon donne le modèle du genre, une exacte transcription en prose des vers 12-42 du 1^{er} chant de l'*Iliade*. Il ne cite qu'incidemment (393 a) les vers 15-16, qu'il traduit plus loin avec les autres, et le résumé de 392 e 4-393 a 2 n'est qu'un rappel de la scène; la paraphrase qui nous intéresse va de 393 d 3 à 394 a 8. A défaut d'une reproduction des deux récits, qu'il faudrait pouvoir imprimer sur deux pages en vis-à-vis, voici les correspondances les plus remarquables.

Vv. 12-13 : 'Ο γὰρ ἦλθε... λυσόμενός τε θύγατρα φέρων τ' ἀπερείσι' ἄποινα. 393 d 3 : ἦλθεν ὁ Χρύσης τῆς τε θυγατρὸς λύτρα φέρων... — Remarquer l'équivalence ἄποινα-λύτρα, déjà signalée, et le tour plus synthétique de la prose, qui se contente d'un seul participe.

15 : ... καὶ λίσσετο πάντας Ἀχαιοῦς, Ἀτρεΐδᾳ δὲ μάλιστα δῶω, κοσμήτορε λαῶν. 393 d 3-4 (suite de la phrase précédente) : καὶ ἱκετὴς τῶν Ἀχαιῶν, μάλιστα δὲ τῶν βασιλέων; 7-8 : Ἐλθὼν ὁ ἱερεὺς ἤρχετο...

18-19 : ὁ μὲν μὲν θεοὶ δοῖεν... ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὖ δ' οἴκαδ' ἰκέσθαι. 393 e 1-2 : ἐκείνοισ μὲν τοὺς θεοὺς δοῦναι ἐλόντας τὴν Τροίαν αὐτοὺς σωθῆναι... — Platon garde les aoristes du texte homérique, mais substitue σωθῆναι, plus bref, à la locution plus savoureuse εὖ οἴκαδ' ἰκέσθαι; ἐλόντας, qui dit l'essentiel, au sauvage ἐκπέρσαι, d'ailleurs inusité en prose attique. Τροίαν remplace la périphrase Πριάμοιο πόλιν, dont la majesté convenait mieux à l'épos. « Il y a des lieux où il faut appeler Paris, Paris, et d'autres où il la faut appeler capitale du royaume. »

1. Voir la note d'Adam *in loc.* La nouvelle édition du *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott ne mentionne pas le mot.

20-23 : παῖδα... Ἀχαιοί. 393 e 2-4 : τὴν... συνήνουν. — Τὴν θυγατέρα est moins touchant que παῖδα, mais à l'époque de Platon ce dernier mot ne s'employait plus pour marquer la parenté qu'avec une couleur poétique (cf. v. g. *Lois*, 788 a 1). Οἱ pour ἐμοί, dans le style indirect, est de la meilleure syntaxe attique. Δεξαμένους, pour δέχεσθαι (δέ), ajoute à l'unité de la phrase. Αἰδεσθέντας, qui exprime plutôt le respect dû aux vieillards (cf. v. 23), remplace le mot poétique ἄζομαι, qui marquait mieux la crainte révérentielle à l'égard des dieux, et τὸν θεόν, la périphrase homérique, pour la même raison que précédemment. Οἱ ἄλλοι, avec l'article, est ici l'équivalent du simple ἄλλοι homérique. Ἐσέβοντο καὶ συνήνουν énonce dans l'ordre inverse les mêmes idées que ἐπευφήμησαν... αἰδεῖσθαι, sauf que σέβεσθαι se dit plus souvent¹ de la piété due aux dieux; Platon a pu l'appliquer à Chrysès, comme αἰδεῖσθαι à Apollon, pour des raisons d'euphonie ou de rythme que le participe aoriste de σέβεσθαι (à la ligne 3) et l'imparfait de αἰδεῖσθαι (à la ligne 4) n'auraient pas respectées. Dans un morceau particulièrement travaillé, le choix des mots devait tenir à des impondérables.

24-27 : ἀλλ'... ἰόντα. 393 e 4-6. Platon est beaucoup plus bref. Il emploie ἐντελλόμενος, qui rappelle heureusement ἐπὶ μῦθον ἔτελλε², et emprunte au vers 27 νῦν et αὖθις.

28-30 : μὴ... Ἀργεῖ. 393 e 6-8. — La syntaxe de la proposition complétive est la même de part et d'autre, sauf que l'optatif oblique ἐπαρκέσοι représente un futur de l'indicatif ἐπαρκέσει³, non un subjonctif aoriste comme χάρισμῃ, qui avait disparu de l'usage au quatrième siècle. Πρίν, adverbe au v. 29, introduit chez Platon l'infinitif λυθῆναι; les propositions se trouvent ainsi subordonnées et non plus juxtaposées. Αὐτοῦ τὴν θυγατέρα est moins brutal que τὴν δέ, et γηράσειν moins imagé que μιν γῆρας ἔπεισιν;

1. Non exclusivement : cf. J.-H. H. Schmidt, *op. cit.*, IV, p. 344.

2. Cf. J.-H.-H. Schmidt, *op. cit.*, I, p. 208.

3. Cf. Goodwin, *Moods and Tenses*, § 132.

ἡμετέρῳ ἐνὶ οἴκῳ était plus solennel que μετὰ οὖ. Platon omet entièrement les traits pittoresques de la fin du v. 30 et de tout le v. 31.

32-34 : ἀλλ'... ἀκέων. 393 e 8-394 a 2. Platon a gardé l'expressif ἐρεθίζειν, sinon l'énergie de ἀλλ' ἔθι; on peut regretter le comparatif σαώτερος. La suite, sauf ἐπείθετο μύθῳ, à quoi rien ne correspond, est exactement traduite : ὁ πρεσβύτερος prend la place de ὁ γέρον, avec une valeur peut-être différente de ὁ, si le mot n'est jamais article chez Homère¹; ἀκούσας, de ὡς ἔφατ' : ἀπῆει σιγῇ, de βῆ ἀκέων. Il manque un équivalent de la finale παρὰ... θαλάσσης.

35-36 = 394 a 2-3. — πολλὰ... ἤρχετο répond très exactement à πολλὰ... ἤρξατο; ἀποχωρήσας ἐκ τοῦ στρατοπέδου, à ἀπάνευθε κιῶν.

37-41 = 394 a 4-6. — Platon n'entre pas dans le détail des appellations d'Apollon ni des sacrifices de Chrysès : trois mots abstraits (ἐπωνυμία, οἰκοδομήσεσιν, θυσίαις) tiennent lieu de souvenirs précis, et d'ailleurs ναῶν οἰκοδομήσεσιν évoque les temples du cinquième siècle plutôt que les modestes abris désignés par ἐπὶ νηὸν ἔρεψα : il s'agit probablement d'un simple toit, qui protégeait la statue érigée dans un bosquet². Εἴ τι... κεχαρισμένον δωρήσαιο, où l'aoriste de l'optatif a la valeur des aoristes de l'indicatif que contient le texte homérique, ressemble à une formule consacrée; cf. Hérodote, I, 87, l. 5 : εἴ τι... κεχαρισμένον... ἐδωρήθη.

41-42 : τὸ δὲ... βέλεσιν. 394 a 6-8. — ὦν δὲ χάριν κατηύχετο, superflu après ἀπαιτῶν, a l'avantage de résumer l'énumération des titres de Chrysès à la bienveillance d'Apollon, et, comme τὸ δὲ... ἐέλδωρ, d'introduire directement la prière; celle-ci, exprimée chez Homère par l'optatif, revêt chez Platon la forme plus neutre d'une proposition infinitive, que requiert la transposition en style indirect; mais l'antithèse des possessifs ἐμά et σοῖσι subsiste aussi forte, grâce à l'emploi de ἄ, dont c'est le seul exemple en

1. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*², Paris, 1930, p. 180-183.

2. Cf. la note de Leaf *in loc.*

prose attique. Pas plus qu'Homère, qui s'en servait indifféremment pour désigner l'ensemble des Grecs, Platon ne devait distinguer Ἀχαιοί et Δαναοί.

La traduction s'achève avec maestria. Ce « parfait modèle du meilleur genre d'exercice pour apprendre une langue », ainsi que Roger Ascham l'appelle dans son *Schoolmaster*¹, a pu inspirer des paraphrases en prose attique comme celle que Wilamowitz a donnée des *Perses* de Timothée. Remarquons cependant que, pour réduire au canon classique la richesse verbale de l'*Iliade*, Platon a dû se résoudre à plus d'un sacrifice. Que de mots savoureux ont disparu dans sa transposition, comme ils avaient disparu dans l'usage des « honnêtes gens » ! Malgré les hommages qu'on lui décernait et la place qu'il tenait dans l'éducation, Homère devait sembler déjà vieux aux contemporains de Périclès. L'abîme ne fit que se creuser jusqu'au temps de Démosthène et d'Eschine ; sans doute, de ce qu'ils citent plutôt les tragiques, il ne faut pas conclure qu'ils ignorent ou dédaignent Homère : leur préférence peut venir, pour Eschine, de son métier d'acteur ; pour Démosthène, de la ressource qu'il trouve à railler sur ce point son rival. Mais la langue même des orateurs attiques, grise et terne trop souvent, avec son vocabulaire dépouillé, sa syntaxe impeccable, comment ne pas y voir, auprès de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, un appauvrissement ? C'est le regret qu'on éprouve à lire Voltaire quand on se souvient de Montaigne.

Il convient cependant, afin d'être justes envers les époques classiques et, — c'est le sujet de ces réflexions, — envers les transpositions platoniciennes, de ne pas oublier les différences profondes qui, en Grèce comme dans l'Angleterre moderne et bien plus que chez nous, séparent la poésie de la prose. Voilà les deux vrais « genres » littéraires, qui s'opposent non point par

1. Cf. P. Shorey, *Plato's Republic*, I, London et New-York (The Loeb classical library), 1930, p. 229 n.

des conventions artificielles, mais par les formes, les constructions, le choix des mots¹. Ainsi, lorsque Platon paraphrase (*Rép.*, III, 408 b 9 - c 3), les vv. 55-58 de la III^e *Pythique* de Pindare, ne lui reprochons pas de traduire *ἐτραπεν... χρυσός*, si bien placés et auxquels la tournure active donne tant de force, par *ὕπὸ χρυσοῦ πεισθῆναι* ; (*ἄνδρ'*) *ἐκ θανάτου κομίσαι ἤδη ἀλωκότα*, qui semblent impliquer la résurrection d'un mort², par *θανάσιμον ἤδη ὄντα ἰάσασθαι*, qui ne supposent que la guérison d'un mourant ; *κεραυνὸς ἐνέσχιμψεν μόνον* par *κεραυνωθῆναι*. Voyons plutôt le bénéfice de pareilles comparaisons. Elles permettent au moins d'opposer les deux styles de la poésie et de la prose, et par là concourent aux progrès de la stylistique grecque. Mais elles font avancer aussi notre connaissance de la langue, en précisant le sens d'un terme employé par l'un ou l'autre auteur. Évidemment, il faut faire la part des causes d'erreur qui peuvent intervenir : défaillances de la mémoire, évolution des conditions de vie et de la civilisation (le *ναός* attique n'est plus le *ναός* homérique), traditions différentes (à la version suivie par Pindare, Platon a pu en mêler une autre où l'homme rendu à la vie par Asclépios n'était pas tout à fait mort³). Néanmoins, l'étude des paraphrases que contiennent les textes de la prose classique semble devoir être instructive ; et si l'on interroge sur des nuances de signification des témoins aussi tardifs que les scolastes ou les lexicographes, il ne paraît pas moins légitime de consulter, lorsque l'occasion s'en présente, un Démosthène ou un Platon⁴.

1. Cf. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*³, p. 126-129.

2. Attestée nettement par Eschyle, *Agam.*, vv. 1022-1024.

3. Thraemer en signale deux où il s'agit d'une simple guérison (*ap. Roscher, Lexikon der Mythologie*, I, c. 619, s. v. *Asklepios*).

4. Voir J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949, p. 348-360.

PHRASE ET PÉRIODE CHEZ PLATON*

Les phrases platoniciennes les plus longues et les plus compliquées ressemblent peu à la période de type classique, telle qu'on la trouve, par exemple, chez Isocrate et Cicéron ; aucune ne répond à la définition de la *períodos* grecque ou de l'*ambitus* ou *circuitus* latin, « phrase complexe à parties mesurées », géométriquement figurée par la circonférence ; mais elles ne correspondent pas davantage à la définition de la phrase française que j'emprunte au *Traité de stylistique latine* de J. Marouzeau : « Suite d'explications dont chacune se classe avant que la suivante ne soit amorcée ¹. » Elles relèvent plutôt de la construction « à rallonges » dont E. Courbaud analyse chez Tacite de nombreux exemples ².

En l'absence de toute étude méthodique sur le sujet, qui serait à vrai dire immense et poserait des problèmes peut-être insolubles (tel était l'avis d'un bon juge, le P. L. Laurand, consulté jadis sur la possibilité d'une thèse de ce genre), il faut se contenter de constatations empiriques. Les *Studien zur griechischen Wortstellung* de Hjalmar Frisk ³ se bornent à étudier, dans la proposition simple et dans les subordonnées (*Nebensätze*) relatives, conditionnelles et temporelles, la place respective du sujet et du prédicat, c'est-à-dire du verbe, puis du complément direct et du prédicat. Au tout récent tome II de sa *Griechische Grammatik* ⁴, E. Schwyzler a consigné les résultats de ce travail et reproduit les principaux pourcentages de statistiques déjà considérables ; nul doute que la structure des phrases platoniciennes qui atteignent ou dépassent dix lignes ne donne lieu à des recherches infinies.

Le meilleur exemple de phrase « à rallonges » accumule les relatives. Il appartient au II^e livre des *Lois*, 699 c 1-d 2. Une bonne crainte, fondée sur le sens de la justice et de l'honneur, a permis aux Athéniens de vaincre les Perses à Marathon. « Tout cela leur inspira une amitié mutuelle, je veux dire la peur du danger présent et celle qui était née de leurs lois anciennes, dont ils avaient pris le pli en obéissant aux lois précédentes, celle qu'à plusieurs reprises, dans nos premiers entretiens, nous avons appelée crainte du déshonneur ; nous disions aussi qu'elle requerrait l'obéissance de ceux qui voulaient devenir gens de bien, tandis que les lâches en sont affranchis et n'ont point de telle crainte ; mais s'ils avaient alors été saisis, jamais

* Actes du premier congrès de la fédération internationale des associations d'études classiques (Paris, 1950), Paris, Klincksieck, 1951, p. 364-366.

1. *Traité de stylistique appliquée au latin*, Paris, 1946, p. 240.

2. E. COURBAUD, *Les procédés d'art de Tacite dans les Histoires*, Paris, 1918, p. 244-259.

3. H. FRISK, *Studien zur griechischen Wortstellung*, Göteborg, 1932.

4. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, t. II, Munich, 1950, p. 695-696.

ils ne se seraient portés en masse à la résistance, ils n'auraient pas défendu les temples, les tombeaux, la patrie, tous leurs biens et toutes leurs affections, comme alors ils les protégèrent ; peu à peu, en l'occurrence, nous nous serions tous débandés et dispersés chacun de notre bord. » Ce magnifique mouvement vaut à l'Athénien de la part de Mégillos un des éloges que le Spartiate n'a pas coutume de prodiguer : « Vraiment, étranger, tu as bien parlé, à ton honneur et à l'honneur de ta patrie. » Or cette phrase, pour laquelle England cite dans son commentaire une dizaine de corrections, a été suspectée en raison même de sa cascade de relatives, cinq en quatre lignes : *ὄν... ἐκέκτηντο, ἣν αἰδῶ... εἵπομεν, ἥ καὶ δουλεύειν ἔφαμεν δεῖν... ἥς ὁ δειλὸς... ἄφοβος · ὄν εἰ τότε μὴ δέος ἔλαθεν...*

Mais pareille accumulation se présente ailleurs, avec d'autres mots, comme les quinze *καὶ* en *rubato* de *Phédon*, 111 b 4-c 4¹. On compte également cinq relatives, plus espacées il est vrai, dans la *VII^e Lettre*, 335 a 5-c 1. Je traduirais cette phrase : « Il faut regarder comme un moindre mal de subir de grandes fautes et injustices que de les commettre ; ce langage, l'homme avide de richesses et pauvre en son âme ne l'entend pas, ou, s'il l'entend, croyant en faire sa risée, il saisit impudemment de toutes parts ce qu'il croit, comme une bête, pouvoir lui procurer nourriture, breuvage ou plénitude du plaisir servile et sans grâce qu'on appelle improprement le plaisir d'Aphrodite ; en aveugle qu'il est, il ne voit pas, lorsque l'impiété accompagne ses entreprises, quel grand mal se mêle toutes les fois à chaque injustice ; or cette impiété, celui qui a fait le mal l'entraîne avec lui dans ses évolutions sur terre comme sous terre.... »

Un autre type de phrase, qui se rapproche davantage de la période, est celui de l'argument par contraste, auquel j'ai autrefois consacré quelques pages². En effet, l'*argumentum ex contrariis*, pour le désigner par l'expression de Burnet, ou l'*a fortiori*, si l'on préfère la dénomination plus générale à laquelle il peut se rattacher, est d'ordinaire souligné par des *ἄρα*, une fois dans le seul premier membre, d'ordinaire dans le second, parfois dans les deux. L'incompatibilité des faits que l'on oppose au moyen de *μὲν* et *δέ*, dans une même phrase, est indiquée dès le début par un verbe ou une locution marquant l'étonnement ; elle peut l'être simplement par le ton interrogatif. Ce second cas est celui des deux exemples que je choisirai, le premier avec *ἄρα* dans les deux membres, le second sans aucun *ἄρα*.

Criton, 50 e 7-51 a 7, seulement mentionné dans mes *Études*, se compose de deux membres antithétiques introduits par *πρὸς μὲν ἄρα σοι τὸν πατέρα... πρὸς δὲ τὴν πατρίδα ἄρα* ; le premier membre comprend une conditionnelle en incise et une consécutive négative à l'infinitif par *ὥστε* où s'insère une relative à l'optatif de répétition ; le second membre comprend également un *ὥστε*, mais la consécutive à l'indicatif futur, qui insiste sur la réalité du mal rendu aux lois et à la patrie et où s'enchaîne une conditionnelle au subjonctif, n'est une véritable consécutive que si l'on orrige, avec Schanz, le *δέ* du texte après *σύ* en un *γε* : avec *καὶ σύ δέ*, l'indicatif s'affranchit par anacoluthie³. Platon évite la symétrie plutôt qu'il ne la recherche.

Au *Protagoras* j'emprunterai non pas l'exemple avec double *ἄρα* simple-

1. Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 141-142.

2. *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris, 1929, p. 264-268.

3. J. BURNET, *Plato's Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford, 1924, p. 202.

ment mentionné dans *Études...* à la suite de celui du *Criton*, mais la phrase sans ἀρα de 313 a 2-c 2. Comme dans le cas du *Criton*, un emploi de ἥ semble s'apparenter à ceux où il introduit une seconde interrogative, mais d'ordinaire il fait alors attendre une réponse affirmative, ce qui n'est pas le cas après un argument par contraste. Notons que le signe d'interrogation, indispensable à la fin de la phrase, a disparu dans l'édition Croiset-Bodin. Cette fois-ci, le premier membre est à l'irréel, εἰ δέ... σε ἔδει : il s'agit des précautions à prendre avant de confier son corps à un inconnu ; au début du second membre, un δέ *in apodosi*, qui reprend, à côté de l'« antécédent » τούτου, celui qui suivait le relatif ὃ, souligne l'antithèse ; ce second membre, à l'indicatif présent, contient plusieurs interrogatives indirectes, deux groupes de deux interrogatives introduites par εἴτε et une autre qui l'est par un pronom interrogatif (ὃ τί ποτ'),

Il y a sans doute chez Platon beaucoup d'autres formes de phrase longue ; mais bien que J. D. Denniston, dont la perte est si lourde pour la stylistique grecque, ait plusieurs fois, dans l'article *Plato* de l'*Oxford Classical Dictionary*¹, employé à l'occasion de son style le terme de « période », je ne crois pas qu'en rigueur ce mot puisse jamais s'appliquer à la phrase platonicienne.

1. J. D. Denniston, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1949, s.v. « Plato », n° 16, p. 700 = ²1970, p. 841 ; cf. *Greek prose style*, Oxford, 1952, p. 66-70. Parmi les travaux qui complèteraient cette esquisse, je signalerai seulement ceux de T. B. L. Webster, « A Study of Greek sentence construction » (*Amer. Journal of Philology*, LXII, 1941, p. 385-415 ; cf. « The Architecture of Sentences », in *Studies... M.K. Pope*, Manchester, 1939, p. 381-392) et de H. Thesleff, *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki, 1967 (cf. *Revue de Philologie*, XLII, 1968, p. 332).

LA LANGUE PHILOSOPHIQUE DE PLATON :

*Le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science**

Parmi les façons de progresser dans la connaissance des philosophes anciens, la méthode qui confronte l'un d'eux à d'autres courants de pensée demeure une des plus fécondes¹, et il reste beaucoup à faire pour déterminer, par exemple, l'influence de Parménide ou d'Héraclite sur Platon, les rapports du vieux Platon et du jeune Aristote, ceux du platonisme moyen et du stoïcisme. Il est une autre méthode plus sûre peut-être, car elle laisse moins de place à la conjecture, et certainement plus précise : l'étude du vocabulaire propre aux grands auteurs, soit, là encore, à l'aide de comparaisons entre diverses langues philosophiques, soit à l'intérieur de chacune de ces langues ; matière à monographies innombrables, qui devraient toutes reposer sur des relevés complets du terme en cause, des antonymes, des synonymes, des mots apparentés, opposés ou simplement associés ; vient ensuite le classement des sens, et pour chaque catégorie, l'énumération des cas principaux, largement cités dans leur contexte, avec référence aux passages similaires et indication des « récurrences », ces retours d'idées ou d'expressions qui décèlent tant de nuances.

C'est un but de ce genre que poursuit le lexique choisi de la langue philosophique et religieuse de Platon, destiné à former le t. XIV de l'édition Budé^{1a}. L'ordre chronologique habituellement observé pour chaque article, sauf rapprochements d'une oeuvre à l'autre ou meilleur groupement selon le sens, permet de suivre l'évolution du vocabulaire, en particulier le passage du sens traditionnel ou vulgaire au sens

* *Siculorum Gymnasium*, N.S., XVI, 1961, p. 71-83 (conférence donnée à l'Université de Catane).

¹ Cf. le titre d'un précis d'A. RIVAUD : « Les Grands courants de la pensée antique » (coll. ARMAND COLIN, Paris, 1929).

^{1a} Cet article et les deux suivants (nos 5-6) préparaient le *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, 1964.

philosophique. Soit le mot ἀγαθός: du « brave » (à la guerre) ou du « bon » artisan à l'homme de mérite ou au vertueux, il y a bien des degrés; appliqué au Démonstrateur du *Timée*, ἀγαθός désigne un attribut divin; dans la *République*, l'Idée du Bien est un transcendantal. De même pour l'adverbe correspondant εὖ, ambigu comme toute l'expression εὖ πράττειν, occasion des sophismes du *Protagoras* et de l'*Euthydème* sur le double sens de « succès » et d'« acte moralement bon ». Ainsi encore pour le substantif parallèle ἀρετή, qui peut désigner soit la vertu traditionnelle, soit la vertu philosophique. La science aussi, ἐπιστήμη, peut être traditionnelle ou philosophique. Par là s'explique la conclusion, contradictoire en apparence, du *Protagoras*: « si l'opinion dernière de Socrate (la vertu est une science) reproduit l'opinion première » du sophiste, c'est par le jeu d'une double contradiction: sur le sens du mot science (dès le début) et sur le sens du mot vertu (à la fin)². Le début du dialogue aligne deux notions distinctes d'ἐπιστήμη (traditionnelle pour Protagoras, philosophique pour Socrate) et l'ἀρετή traditionnelle (ἐπιστήμη pour Protagoras; force divine, humainement incommunicable et donc δόξα pour Socrate). Au milieu (352 b-d), Socrate démontre à Protagoras qu'il se fait d'ἐπιστήμη une représentation fautive. La fin oppose à l'ἀρετή philosophique les deux sortes d'ἐπιστήμη: pour Socrate, l'ἀρετή (philosophique) est une ἐπιστήμη (philosophique); pour Protagoras, l'ἀρετή (traditionnelle) n'est pas une ἐπιστήμη (philosophique)³. Il en va de même pour la poésie. L'un et l'autre, le *Phèdre* et l'*Ion* la déclarent divine⁴; mais « c'est par une voie détournée que les deux passages coïncident; de fait, et si l'on s'en tient à la lettre, ils sont doublement contradictoires: l'identité vient de ce que les deux contradictions se détruisent »⁵; dans un cas, il s'agit de la poésie traditionnelle; dans l'autre, de la poésie véritable qui est la dialectique: dans l'*Ion*, la poésie traditionnelle est divine d'une divinité traditionnelle; dans le *Phèdre*, la poésie philosophique est divine d'une divinité philosophique⁶.

² R. Schaerer, 'ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Mâcon, Protat, 1930, p. 93.

³ *Id.*, *ibid.*, p. 96, n. 2; cf. p. 194-195.

⁴ *Ion*, 533 c-535 a; *Phèdre*, 245 a.

⁵ R. Schaerer, *ibid.*, p. 138.

⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 139, n. 1; cf. p. 195.

On pourrait multiplier les exemples. La piété définie par Euthyphron, le courage défini par Lachès, la sagesse définie par Charmide restent de simples opinions (δόξαι) et se conforment à un type populaire; l'emploi philosophique fera de ces notions celles de courage, de piété, de sagesse telles que les conçoit le dialecticien: « de pures connaissances, des sciences (ἐπιστήμαι) pour lesquelles il faudrait créer des noms nouveaux, car elles sont entièrement différentes des notions premières »⁷. Dans le *Phédon* (96 a sv.), l'itinéraire philosophique de Socrate le conduit de la causalité physique, telle qu'Anaxagore, infidèle à son principe d'un Intellect ordonnateur universel, n'a pu la dépasser, à celle de l'Idée. D'une manière générale, Platon emprunte à la langue courante des mots qu'il charge de sens neufs; c'est une forme de la transposition décrite par A. Diès⁸. Malgré l'effort d'A. E. Taylor pour découvrir chez les Pythagoriciens ou les médecins de l'école hippocratique le sens philosophique d'εἶδος ou ἰδέα⁹, il semble bien que Platon ait trouvé les deux termes au sens banal d'« aspect » ou d'« espèce »: sans écarter l'acception courante, il les a élevés à l'ordre métaphysique. Quand nous lisons au IX^e livre de la République¹⁰ le « trimètre » (spontané ou emprunté à quelque poète) ἐμπειρία τε καὶ φρονήσῃ καὶ λόγῳ, ces trois mots, le second surtout, admettent plusieurs sens; la φρόνησις est-elle celle du *Phédon*, sagesse et intelligence à la fois, ou une « réflexion » plus vulgaire?

Pour montrer l'intérêt de ces études de sémantique, je choisirai de préférence la série des modes d'acquisition intellectuelle: le vocabulaire de l'accès au savoir, groupé autour de ζητεῖν et εὐρίσκειν d'une part, puis de μανθάνειν; le vocabulaire de la science, avec les termes majeurs d'ἐπιστήμη: δ'ἀλήθεια, de γνῶσις.

⁷ Id., *ibid.*, p. 66.

⁸ A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 400 sv.; cf. J. VAN CAMP et P. CANART, *Le Sens du mot THEIOS chez Platon*, Louvain, 1956, p. 419-420.

⁹ Cf. A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911, p. 180-181, 257-258; contra: C. M. GILLESPIE, *Classical Quarterly*, VI, 1912, p. 179-203; A.-J. FESTUGIÈRE, *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris, 1948, p. 47-53, n. 54.

¹⁰ *Rép.*, IX 582 a 5.

* * *

La tendance de Platon vers l'intériorité, εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς¹¹, s'accorde avec la maïeutique de Socrate: il s'agit de tirer de l'intérieur la vérité, plutôt que de l'imposer du dehors, « comme quand le brin de laine fait passer l'eau de la coupe la plus pleine dans celle qui est plus vide »¹². De là une opposition, — qui s'affirme dès l'*Alcibiade* et revient dans le *Phédon*, le *Cratyle*, le *Théétète*, la *VIIe Lettre*, — entre deux modes d'acquisition intellectuelle: chercher et trouver, apprendre d'autrui: à μανθάνειν s'opposent soit ζητεῖν, soit εὐρίσκειν, soit les deux, parfois sous la forme de composés comme ἐξευρίσκειν ou ἐφευρίσκειν, sans que le préverbe modifie beaucoup le sens du verbe¹³. A ζητεῖν se joignent les vocables empruntés au langage de la chasse: θηρεύειν, ἰχνεύειν, μεταθεῖν; ou encore ἐρευνᾶν et ses composés.

Si ces derniers termes n'opposent pas l'idée de « recherche » à celle d'« étude », leur application métaphorique à la quête intellectuelle confère à celle-ci un caractère plus ardent, plus passionné, et contribue singulièrement à la vie des discussions. Platon y recourt dès les premiers dialogues, puisque μεταθεῖν apparaît dans le *Lachès* (194 b 5), θηρεύειν dans le *Lysis* (218 c 5) et ἰχνεύειν au IIIe livre de la *République* (401 c 5)¹⁴. Pour μεταθεῖν, la question d'aspect ne se pose pas en ce qui concerne les temps, car le verbe ne se trouve qu'au présent chez Platon (μετατρέχειν, qui fournirait un aoriste, μετέδραμον, lui est étranger). Mais il existe des oppositions intéressantes pour θηρεύειν et ἰχνεύειν. Soit au propre, soit au figuré, θηρεύειν a le sens duratif de « poursuivre » et le sens instantané d'« attraper »: la poursuite des noms (*Gorg.*, 489 b 7, 490 a 5), de l'être (*Phédon*, 66 a 2), des opinions (*Rép.*, VII 531 a 6), de la science (*Polit.*, 264 a 5, 285 d 10)

¹¹ *Rép.* III 401 d 5); cf. *Lois* XII 968 e 2 et mon *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 156.

¹² *Banquet*, 175 d 7-9.

¹³ Malgré les distinctions, d'ailleurs fondées, de J. BRUNEL, *L'aspect verbal et l'emploi des préverbes en grec*, Paris, 1939, p. 144.

¹⁴ Cf. P. CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, p. 65 sv., surtout 73-76 et 83-84; et, pour les métaphores platoniciennes tirées de la chasse, P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris, 1945, p. 53-55; C. J. CLASSEN, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin, 1960.

se prolonge au présent; mais c'est à l'aoriste qu'on « saisit » les noms dans l'*Euthydème* (295 d 2) ou le bien dans le *Phèdre* (65 a 1). De même pour ἵχνεύειν; P. Chantraine a souligné¹⁵ la valeur de l'aoriste, ἵχνεῦσαι, *Lois*, V 728 d 1, où il est associé à un autre aoriste ἐλεῖν l'un et l'autre commandant τὸ ἄριστον; j'avais traduit en 1951: « dépister et saisir ce qu'il y a de meilleur »; au contraire, l'âme doit « suivre à la trace » la nature du beau ou celle de son dieu (*Rép.* III 401 c 5; *Phèdre*, 252 e 8), et dans ce dernier exemple la quête aboutit à la découverte, ἀνευρίσκειν.

* * *

Proches de ces termes de cynégétique et également propres à exprimer la recherche, voici maintenant ἐρευνᾶν et ses composés ἀνερευνᾶν, διερευνᾶν; Platon n'emploie ni ἐξερευνᾶν ni κατερευνᾶν. Ils ne présentent guère d'oppositions d'aspect; ainsi, l'ἀνερευνησάμενον qui suit ζητεῖν *Lois* VII 816 c 3 a la valeur d'un prétérit et indique une action antérieure à celles que décrit la suite de la phrase. On les trouve souvent associés à ζητεῖν, comme nous venons d'en voir un premier exemple, ou à ἵχνεύειν. Le Socrate de l'*Apologie* multiplie recherches, enquêtes, examens: ζητῶ καὶ ἐρευνῶ (23 b 5), ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα (41 b 6); la sagesse commune interdit pareilles investigations à propos du monde et de ses causes (*Lois*, VII 821 a 2-3); ce serait indiscretion (πολυπραγμονεῖν) et impiété (οὐδ'όσιον). Le verbe ἐρευνᾶν s'emploie à côté de φωρᾶν en cas de « perquisition » (*Lois*, XII 954 a 9 b 1). Le composé διερευνᾶν s'adjoint aussi à ζητεῖν (*Phédon*, 78 a 4), et la paire s'applique à la recherche philosophique ζητεῖ... διερευνώμενος *Théét.*, 174 b 6); à côté d'ἵχνεύειν il prend une valeur « cynégétique »: « voilà donc ce dont nous devons, comme des chiens en quête, maintenant chercher la piste » (*Lois*, II 654 e 4).

* * *

Le groupe ζητεῖν-εὐρίσκειν reçoit une vive lumière de l'opposition à μανθάνειν, très fréquente d'un bout à l'autre de l'oeuvre de Platon. Voici, par exemple, une section de

¹⁵ P. CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec*, p. 84.

l'*Alcibiade* (106 d). Socrate pose une première question: ταῦτα μόνον οἶσθα ἢ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες (5-6); double antithèse: παρ' ἄλλων, αὐτός; μανθάνειν, εὐρίσκειν; opposition d'aspect entre le parfait de possession οἶσθα et les aoristes d'acquisition ἔμαθες, ἐξηῦρες. Une seconde question met sur le même plan la trouvaille et la recherche, en substituant dans le second membre ζητεῖν à ἐξευρίσκειν: Ἔστιν οὖν ὅπως ἄν ποτε ἔμαθές τι ἢ ἐξηῦρες μήτε μανθάνειν ἐθέλων μητ' αὐτὸς ζητεῖν (8-9): opposition d'aspect entre les aoristes d'acquisition et les présents qui expriment une disposition habituelle. La troisième question élimine l'ἐφευρίσκειν de la première au profit de μανθάνειν: τί δέ; ἐθέλησας ἄν ζητῆσαι ἢ μαθεῖν ἢ ἐπίστασθαι ὧν (11-12); mais, comme la première, elle oppose les aoristes des deux modes d'acquisition à un temps indiquant l'état de possession, cette fois-ci ἐπίστασθαι au lieu d'οἶσθα; l'équivalence ἐπίστασθαι-εἰδέναι ressort d'ailleurs de la question suivante (e 1-2): ἄ... νῦν τυγχάνεις ἐπιστάμενος, ἦν χρόνος ὅτε οὐχ ἡγοῦ εἰδέναι (cf. 110 c 5 e t 7).

Les mêmes oppositions reviennent un peu plus loin, p. 110 c-d, avec alternance d'ἐφευρίσκειν et d'εὐρίσκειν. « Tu croyais sans doute savoir dès ton enfance le juste et l'injuste » (c 3-4)... « En quel temps donc l'avais-tu trouvé » (ἐξευρών c 6)? ... « Ainsi, tu ne sais pas ces choses pour les avoir trouvées »? (εὐρών d 1))... Or, tu viens de dire que tu ne les sais pas non plus pour les avoir apprises » (μαθών d 3). « Mais puisque tu ne les as ni trouvées ni apprises (μήθ' ἡῦρες μήτ' ἔμαθες d 4), comment les sais-tu et d'où »? — « Peut-être ai-je eu tort de te répondre que je les savais pour les avoir trouvées par moi-même » (αὐτὸς ἐξευρών d 6). Dans ce second passage, il faut, pour savoir, avoir appris (d'autrui, sous-entendu) ou avoir trouvé par soi-même. Réduit à avouer qu'il n'a jamais trouvé la connaissance du juste et de l'injuste, Alcibiade revient sur sa première déclaration: c'est peut-être qu'il l'a apprise de tout le monde (e 1); conséquence inadmissible pour Socrate. — Notons qu'ici à μανθάνειν s'oppose seul (ἐξ)ευρίσκειν; ζητεῖν n'intervient pas. — La solution serait-elle dans la réminiscence? D'après le *Phédon*, le fait de s'instruire consiste précisément à ressaisir une science antérieure (75 e 4-5); « ceux dont nous disons qu'ils s'instruisent ne font que se ressouvenir et l'instruction ne serait qu'une réminiscence » (76 a 5-7); « ils se res-

souviennent de ce qu'en un temps passé ils ont appris » (76 c 2-3). L'opposition μαθεῖν ἢ εὐρεῖν se retrouve dans la dernière partie du *Cratyle*, une des pièces importantes de l'épistémologie platonicienne; une phrase y oppose les deux modes, ζητεῖν καὶ εὐρίσκειν d'une part, μανθάνειν de l'autre (436 a 5-6); mais il ne s'agit pas ici d'apprendre « d'autrui », comme le plus souvent: « la connaissance toute faite (μανθάνειν) des choses par les noms, connaissance qui n'implique ni contrôle ni enquête, est nettement distinguée de la recherche ζητεῖν καὶ εὐρίσκειν) personnelle (cf. αὐτοῦς εἰδότης 438 b 5), qui mène à la connaissance » ¹⁶.

Le *Théétète* n'est pas moins net: « ils n'ont jamais rien appris de moi; eux seuls, de leur propre fonds, ont trouvé tous ces beaux pensers » (150 d 8-9: μαθοντές... εὐρόντες cf. 197 e 5); ni la *Lettre VII*: « renseigné par ses propres découvertes ou par les leçons d'autres maîtres » (345 b 2-3 εὐρών... μαθών cf. b 8).

* * *

Les mots qui expriment l'idée de science sont avant tout ἐπιστήμη (avec les verbes ἐπίστασθαι εἰδέναι), ἀλήθεια (γνώσις).

Ἐπιστήμη

Nous avons déjà vu comment la notion de « science » évoluait au cours du *Protagoras*; le sens traditionnel la rapprochait des arts ou métiers, τέχναι (cf. 351 a 2 et 7, 357 b 4), et ce voisinage se retrouve dans l'*Ion* (536 c 1, réc. 541 e 2), au 1. VII de la *République* (522 c 8) et jusque dans l'*Epinomis*, qui ajoute les φρονήσεις « disciplines » (974 b 5), comme la *République* ajoutait une fois les διάνοιαι « opérations intellectuelles » (VII 522 c 2). Tout autre est la science de l'être qui apparaît peut-être dès le *Gorgias* (454 e 5), comme l'effet d'un mode de persuasion supérieur à la « croyance, πίστις, dénuée de savoir ». La « croyance » constitue dans la *République* un degré de la δόξα et celle-ci une section inférieure de la connaissance (VII 534 a) ^{16a}. Sans attendre jusque là, Platon avait défini dans le *Ménon* les limites de la δόξα;

¹⁶ L. MÉRIDIÉ, in *Platon, Oeuvres complètes*, V, 2e partie, Paris, 1931, p. 130, n. 1.

^{16a} Cf. J. SPRUTE, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962 (voir *L'Antiquité classique*, XXXII, 1963, p. 632).

sans doute, « l'opinion droite n'est pas, dans la vie pratique, moins utile que la science (97 c 4; 98 c 1-2): on peut trouver la route de Larissa par une conjecture exacte et guider aussi bien avec une opinion vraie dénuée de science que le guide authentique avec la science » (97 b); elle diffère cependant de la science (98 b 2), et la principale différence entre elles est que l'opinion droite ne peut « rendre compte » de l'action, tandis que la science le peut (81 b 1; cf. *Phédon*, 76 b 4); les opinions vraies s'échappent de l'âme à moins d'être « enchaînées par un raisonnement de causalité »; car elles deviennent alors sciences, et la science est un « enchaînement » (*Ménon*, 98 a 7-8); l'occasion de ce changement est l'interrogation qui les réveille (*ib.*, 86 a 7). Le *Phédon* précise: « Savoir, c'est, après avoir acquis la connaissance de quelque chose, en disposer et ne point la perdre » (75 d 7-8).

Il faut, en effet, recourir au *Phédon* pour compléter la doctrine du *Ménon*. La science est de l'être, des Idées; la science de l'égal en soi (75 b 4-c 1) conditionne la connaissance des égalités sensibles, qu'on doit « rapporter » à cette réalité-là (75 b 3-5, c 1); de même, le *Phédon* met la science en « ce qui est réellement une réalité » (247 e 3; cf. d 1 et *Rép.*, V 477 b 12); dans la *République*, l'Idée du Bien est cause à la fois « de la science et de la vérité » (VI 508 e 3) ou « de la connaissance et de la vérité » (VI 508 e 5), ce qui fait de γῶσις un équivalent d'ἐπιστήμη. La valeur de celle-ci ressort également du rôle assigné à la δόξα. Identifiée à une « ignorance », ἀμαθία, au 1. IV (444 a 2), par opposition à la science-sagesse (σοφία 443 e 9), la δόξα est ailleurs un intermédiaire, μεταξύ, entre l'ignorance (ἀμαθία: *Banquet*, 202 a 7; ἄγνοια: *Rép.* V 477 b 2) et la science, ἐπιστήμη ou φρόνησις. De toute façon, elle reste inférieure à l'ἐπιστήμη et sa place dans l'échelle des degrés de la connaissance apparaît clairement au 1. VII de la *République*, où elle représente la section inférieure à la νόησις (534 a 5); entre elle et l'ἐπιστήμη s'insère la διάνοια (cf. 533 d 6 e 5, 534 a 8); et le *Parménide* la distingue nettement de l'ἐπιστήμη tout en la mettant au-dessus de la sensation, αἴσθησις (142 a 4; cf. 155 d 6, 164 b 1); dans la *VIIe Lettre*, elle forme une seule classe avec la science et l'intelligence (νοῦς) mais ne vient qu'après elles (342 c 4-5); le *Sophiste* identifie aussi ἐπιστήμη à φρόνησις et à νοῦς (249 c 7; cf. *Philèbe*, 21 e 1).

Ces derniers mots, νοῦς et φρόνησις se trouvent plusieurs fois associés à ἐπιστήμη; dans les textes du *Parménide* et de la *VIIe Lettre*, il s'y ajoute λόγος; nous avons vu semblablement γνῶσις et σοφία à côté d'ἐπιστήμη. La discrimination de ces vocables si proches demande un travail philologique minutieux, puis une interprétation d'ensemble en fonction de toute l'épistémologie platonicienne, dont l'antithèse ἐπιστήμη-δόξα demeure une base.

Les verbes εἰδέναι et ἐπίστασθαι, synonymes bien que d'étymologie différente, donnent lieu à des associations et oppositions du même genre. On les rencontre naturellement associés à μανθάνειν, associés et opposés à δοξάζειν (*Rép.*, X 602 a 9), οἶεσθαι (*Apol.*, 21 d 5), πιστεύειν (*Rép.*, X 601 e 4). Mais alors que, pour désigner les modes d'acquisition de la connaissance, ζητεῖν-εὐρίσκειν et μανθάνειν s'emploient bien plus souvent que les noms d'action ζήτησις, εὐρεσις, μάθησις et portent à peu près seuls le poids des notions qu'ils représentent, ἐπιστήμη exprime beaucoup plus de nuances que les verbes correspondants et semble prendre parfois la valeur d'une entité subsistante: terme de la recherche, objet de la découverte, elle apparaît alors identique à la vérité, ἀλήθεια ¹⁷.

'Αλήθεια

Selon qu'elle appartient à l'ordre de l'être, de la connaissance ou de la morale, la vérité peut être ontologique, épistémologique ou éthique. Nous n'insisterons pas sur le dernier sens, auquel la vérité devient une vertu, la véracité; celle-ci a pour synonyme la simplicité, bien que le substantif ἀπλότης ne se rencontre qu'une fois chez Platon, au IIIe livre de la *République*, à propos de la musique, et que les mots associés soient les adjectifs ἀληθής et ἀπλοῦς; parfois aussi le franc-parler (παρρησία); dans le *Phédon*, elle figure à côté de la liberté, ἐλευθερία.

Entre le premier sens, ontologique, et le second, épistémologique, il n'est pas toujours facile de trancher: Platon

¹⁷ Sur le remplacement progressif du verbe par le substantif, cf. B. SNELL, « Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie » (*Philol. Unters.*, XXIX), Berlin, 1924, p. 19-20 (bibliog.).

ne doute pas de l'*adaequatio mentis et rerum*¹⁸. Au sens ontologique doivent sans doute se rattacher le texte du *Phédon*, 99 e 6, sur la « vérité des êtres » : « on doit, écrit L. Robin, chercher à contempler dans les Idées la réalité, σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν; on aurait tort d'ailleurs de supposer qu'ainsi on n'en a que des images; c'est au contraire comme si on avait la chose elle-même »¹⁹. La « vérité des choses » est celle des Idées; or, comme le *Ménon* l'enseigne déjà (86 b 1), « si elle existe de tout temps dans notre âme, il faut que notre âme soit immortelle » (cf. encore *Cratyle*, 438 d 8). L'être et la vérité ne peuvent se séparer; c'est la doctrine constante de la *République*: les philosophes sont épris de l'être et de la vérité (VI 501 d 2); l'objet de la connaissance est « éclairé par la vérité et par l'être » (VI 508 d 5); au lieu de τὸ ὄν, on trouve οὐσία comme VII 525 c 6, dans la « conversion du monde sensible à la vérité et à l'essence » (cf. *Théétète*, 186 c 7; IX 585 c 12 - d 3); mais l'absence de ὄν ou οὐσία ne modifie pas le sens d'ἀλήθεια (cf. ἐπ'αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν VII 526 b 3), et dans la formule « s'élever par la force de la vérité jusqu'à l'être même », ἐπ'αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας ἰέναι (VII 537 d 8), ἀλήθεια prend le sens épistémologique si l'on en fait ainsi, avec Chambry (et avec Cornford et Robin), une sorte de tremplin, mais l'ontologique si on la rattache à ὄν.

Dès l'*Apologie* (39 b 6) et le *Criton*, Platon voyait dans l'ἀλήθεια le principe supérieur peut-être identifié à Dieu lui-même: « celui qui seul s'y connaît en fait de justice et d'injustice, en un mot, la vérité pure » (*Criton*, 48 a 7). A l'autre extrémité de son oeuvre, l'*Epinomis* flétrira les sophistes « fourvoyés loin de la vérité touchant la justice en elle-même » (976 b 4).

Sans ἐπιστήμη, dans les exemples cités plus haut, ἀλήθεια était davantage ontologique. Avec ἐπιστήμη, devient-elle forcément épistémologique? Ce n'est pas certain; le τῶν ὄντων... τῆς ἀληθείας τε καὶ τῆς ἐπιστήμης de *Phédon* 90 d 7, « ce

¹⁸ Cf. R. G. BURY, *The Philebus of Plato*, Cambridge, 1897, App. F, p. 201-211; P. Friedländer, *Plato. An Introduction*, Londres et New-York, 1958, p. 221-229 (= ch. XI, « *Aléthéia*. A Discussion with Martin Heidegger » comme dans l'édition allemande de 1954, Berlin, de Gruyter).

¹⁹ L. ROBIN, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957, p. 87.

qui dans les êtres est un objet vrai du savoir », pourrait être les deux à la fois. En cinq autres cas, où il est question de « trouver » la vérité (*Charmide*, 175 d 1), de la « mettre à l'épreuve » (*Protagoras*, 348 a 5), de la « toucher » ou de l'« atteindre » (*Phédon*, 65 b 7); *République*, IX 572 a 8; *Timée*, 71 d 8), la « vérité » pourrait rester dans l'ordre de l'être, bien qu'il vaille mieux, pensons-nous, la rattacher à celui de la connaissance. Associée à φρόνησις « pensée », comme *Apologie* 29 e 1 et surtout *Phédon* 66 a 5 (« c'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vérité et pensée », τοῦ σώματος... οὐκ ἔωντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν, la « vérité » semble franchement épistémologique; de même, associée à νοῦς (*Rép.* VI 490 b 6) ou à γνῶσις (508 e 5); et aussi dans la « poursuite de la vérité » par où Calliclès définit ironiquement l'effort dialectique de Socrate (*Gorgias*, 482 e 5; cf., 492 c 4, la récurrence avec jeu sur l'expression adverbiale τῇ ἀληθείᾳ). Quand l'Idée du Bien est dite « cause de la science et de la vérité en tant qu'elles sont connues » (*Rép.*, VI 508 e 4; cf. b 7 et 509 a 7), l'ordre de l'être, représenté par l'Idée du Bien, fonde l'ordre de la connaissance, duquel relèvent la science et la vérité. Epistémologique encore est l'ἀλήθεια opposée à δόξα « apparence » ou « opinion »; à δόξα « apparence », *Rép.* II 362 a 5, « s'attachant à quelque chose de réel au lieu de régler sa vie sur l'apparence »; à δόξα « opinion », *Lois*, X 899 e 1, « fortunes qui en réalité ne sont pas heureuses mais dont l'opinion célèbre la félicité » (cf. *Phèdre*, 275 a 7).

Γνῶσις

Souvent associé à ἀλήθεια, proche et parfois quasi-synonyme d'ἐπιστήμη, un troisième terme appartient au vocabulaire de la connaissance: γνῶσις. Le mot n'a jamais chez Platon la valeur ésotérique de la future « gnose ». Il désigne dans le *Charmide* (169 e 4) la « connaissance que la science a d'elle-même », identifiée par le jeune homme à la connaissance de soi-même. Dans le *Cratyle*, γνῶσις suppose un objet stable où la connaissance puisse s'arrêter: « de connaissance il ne peut être probablement question si tout se transforme et rien ne demeure » (440 a 6; cf. a 3, 8, 9 b 2). Dans la *Répu-*

blique, cet objet est l'être (VI 484 c 8; ou l'essence *Sophiste*, 248 e 3), l'être éternel (VII 527 b 5 et 8) alors que celui de l'ignorance, ἀγνοσία ou ἄγνοια, est le non-être (V 477 a 10), 478 c 4; cf. *Soph.*, 267 b 9). Nous avons vu, à propos de l'ἐπιστήμη, que γνῶσις reprenait ce mot à côte d'ἀλήθεια (*Rép.*, VI 508 e 5 = e 3), tandis que δόξα était intermédiaire entre la science et l'ignorance; δόξα n'était donc pas l'ἐπιστήμη, et n'est pas davantage la γνῶσις (*Rép.*, VI 478 c 8). Celle-ci, lorsqu'elle s'attache à l'être, à la réalité véritable et perpétuellement identique, est de beaucoup la plus vraie (*Phédon*, 58 a 5).

* * *

Le vocabulaire de la connaissance en voie d'acquisition ou déjà possédée comprend un grand nombre de termes dont nous n'avons pu étudier que quelques-uns. Les exemples choisis suffisent à donner une idée de la langue philosophique de Platon. Ils ne sont pas de ceux qui permettent d'aboutir à des conclusions chronologiques sur l'ordre des dialogues: j'ai laissé de côté les mots rares, ceux que Lewis Campbell a si bien étudiés dans son introduction au *Sophiste* et au *Politique* et qui l'ont conduit à définir le style tardif, *later style*, par rapport aux *Lois*. Mais le dilemme « chercher-trouver » ou « apprendre » est essentiel à la dialectique, effort en commun et cependant personnel à chacun des interlocuteurs pour arriver à la vérité; les termes souvent synonymes ἐπιστήμη et γνῶσις ont le même objet, l'être, et s'opposent l'un et l'autre à la simple opinion, δόξα. Platon a de bonne heure atteint cette précision: le *Ménon* prépare à la fois le *Phédon* et la *République*, le *Charmide*, le *Lachès* ou le *Lysis* anticipent parfois sur les discussions métaphysiques de la dernière période; l'identité des emplois amène à rapprocher des textes séparés par plusieurs décennies. Comme V. Goldschmidt l'a bien vu, « ce n'est pas la terminologie qui peut nous indiquer à quel moment la théorie des Formes s'est constituée... D'une part, quelques termes relatifs à la théorie... se rencontrent dans (des) dialogues où l'on se refuse, en général, à admettre la théorie... et d'autre part, on trouve dans les dialogues ultérieurs bien des passages (comme par exemple *Rép.*, X 596 a) où ces termes techniques ne figurent pas et qui, cependant, suivant le jugement

unanime des critiques, impliquent la théorie... »²⁰. Ainsi donc, la chronologie n'explique pas tout : la théorie des Idées se dessine de bonne heure, s'épanouit dans les oeuvres de la maturité, s'estompe ou s'éclipse dans celles de la vieillesse, sans jamais disparaître de l'horizon : partout chez Platon « le soleil reste encore sur les montagnes », il n'a jamais jeté ses derniers feux²¹.

²⁰ V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le « Cratyle »*, Paris, 1940, p. 74.

²¹ *Phédon*, 116 e 1-2: οἶμαι... ἔτι ἥλιον εἶναι ἐπὶ τοῖς ὄρεσι καὶ οὐπω δεδου-
κέναι.

LA LANGUE PHILOSOPHIQUE DE PLATON :

*Le vocabulaire de l'être**

Parmi les méthodes qui permettent de progresser dans la connaissance des philosophes anciens, une des plus sûres et des plus précises est sans doute l'étude du vocabulaire propre aux grands auteurs.

Ayant étudié précédemment le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science¹, je me proposerais de considérer aujourd'hui celui de l'être.

Le « vocabulaire de l' « être », comme E. Gilson le définit dans l'introduction de *L'Être et l'essence*², fourmille d'ambiguïtés. La langue hésite depuis le Moyen Age entre « exister » et « être », et,

* *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1961, p. 88-94.

1. Cf. *Siculorum Gymnasium*, 1961 (ci-dessus, n° 4).

2. Étienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1948.

pour les existentialistes modernes, si Dieu « est », il n' « existe » pas, car il devrait pour cela passer du non-être à l'être. Le mot « être » est lui-même équivoque, verbe ou substantif indifféremment ; et E. Gilson regrette que le français n'ait pas formé un nom sur l'*ens* du bas-latin et de la scolastique¹.

Bien que l'on ait souvent étudié les mots grecs de ce vocabulaire de l'être, εἶναι, ὃ (τα), οὐσία, il n'existe pas de monographie sur leur emploi chez Platon. Le travail qui s'en occupe le plus est celui de R. Loriaux, *L'Être et la forme selon Platon*². Mais la discrimination des sens de chacun d'eux en lui-même et par rapport aux autres ne va pas sans difficultés.

Distinguons tout de suite, pour οὐσία, — en dehors du sens de « biens, fortune », qui ne présente pas d'intérêt métaphysique, — les acceptions suivantes : 1^o « existence, réalité » ; 2^o « nature, essence » ; 3^o « être, substance ». Εἶναι signifie : 1^o « exister, être » ; 2^o « être (en soi) », en parlant de l'idée. ὄν est substantif au sens d' « être », et ὃ τα l'est aussi avec celui de « réalités ». Mais, comme notre mot « réalité », l'οὐσία platonicienne comporte des ambiguïtés entre lesquelles nous devons trancher plus que ne faisait Platon.

Parfois « être » et « essence » sont équivalents, comme en deux passages du l. VII de la *République* dont le second ramène le premier par une de ces récurrences précieuses pour la synonymie : une science (μυθημα) qui « attire » l'âme vers l'être est dite la première fois ὁλοῦ... ἐπὶ τὸ ὄν (521 d 3-4), la seconde ἐκτικὸν(ῶ)... πρὸς οὐσίαν (523 a 3), ici ὄν et οὐσία ne diffèrent pas plus que les adjectifs ἐλαττικός et ὁλόκος. Mais οὐσία peut aussi équivaloir à εἶναι au sens d' « existence », de « réalité » ; preuve en soit l'opposition du *Théétète* entre οὐσίαν... καὶ τὸ μὴ εἶναι (185 c 8) ; et elle appartient au non-être comme à l'être : οὐδεμίαν... οὐσίαν ὅτος οὐδὲ μὴ ὅτος (*Sophiste* 262 c 3). Au sens d' « essence », elle se trouve à côté d'un εἶναι existentiel (*République* VI 509 b 8-9, τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ; cf. *Parménide* 151 e 8, 152 a 2)³.

L'opposition entre οὐσία « existence » et γένεσις « génération, devenir » remonte au moins à Parménide, pour qui le devenir équivalait presque au non-être et dont le fr. 8 (v. 19-21, Diels-Kranz) est ainsi traduit par A. Diès⁴ : « Comment, dans la suite du temps, pourrait venir à exister l'être ? Comment, une fois, y être venu ? Car s'il devint, il n'est pas, et, pas plus, si un jour doit venir où il sera. Ainsi

1. E. Gilson, *o.c.*, p. 12 sv.

2. R. Loriaux, *L'Être et la forme selon Platon*, Bruges et Paris, 1955. Les thèses de H. H. Berger, *Ousia in de Dialogen van Plato* (Leyde, 1961), et de R. Marten, *Ousia im Denken Platons* (Meisenheim am Glan, 1962), ont paru après la communication.

3. On ne peut dire, avec R. Hirzel (*Philologus*, 72, 1913, p. 57, n. 66), que les deux termes soient synonymes.

4. Platon, *Œuvres complètes*, t. VIII, 1^{re} partie, Paris, 1923, p. 13.

s'éteint la genèse ; ainsi disparaît la mort ». Dans le mythe de la caverne, l'âme se convertit « du devenir... à l'existence », μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπὶ... οὐσίαν (*République* vii 525 c 6) ; et les *Lois* (x 903 c 5) comme le *Philèbe* (26 d 9) ordonnent tout devenir à une existence. Mais on trouve la même opposition avec οὐσία, « essence, nature », soit au l. ii de la *République* (359 a 5) à propos de la justice, soit dans le *Politique* : « l'essence nécessaire du devenir », τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν (283 d 9).

Au même sens d'« essence, nature », οὐσία peut s'opposer à δύναμις. L'opposition οὐσία-δύναμις suppose déjà chez celle-ci un peu de la « puissance » ou potentialité d'Aristote, et cela dans un dialogue de début comme le *Charmide* : « N'aurait-il pas l'essence à laquelle sa potentialité le disposait », οὐ καὶ ἐκείνην ἔξει τὴν οὐσίαν πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ᾔν (168 d 2) ?

Le troisième sens de « substance » est attesté pour οὐσία, bien qu'on puisse hésiter parfois, comme *Timée* 35 a 2 et 3, entre cette acception et celle d'« existence » ; mais l'opposition à πάθος n'est pas, comme elle le sera chez Aristote, celle de substance-accident ; dans le texte de l'*Euthyphron* où elle se rencontre (11 a 7), il s'agit de l'« essence » ou de la « nature » de la piété (donc du second sens). C'est encore à ce second sens que s'oppose la « définition », λόγος, dans le *Phèdre* (245 e 4, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον), le *Théétète* (207 c 1), le l. x des *Lois* (895 d 4).

Parmi les associations qui éclairent le sens de deux termes voisins, il faut noter celle d'οὐσία au premier sens et d'ἀλήθεια : c'est pour se tourner vers l'une et l'autre que l'âme se détourne du devenir, αὐτῆς τῆς ψυχῆς... μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν (*République* vii 525 c 6).

Ἀλήθεια, en effet, est susceptible d'un sens ontologique aussi bien que d'un sens épistémologique ; autrement dit, elle peut appartenir au domaine de l'être comme à celui de la connaissance. Au sens ontologique, on la trouve encore associée à οὐσία au ix^e livre de la *République*, 585 d 3 : ce qui sert à l'entretien du corps « participe moins de la vérité et de l'essence » que ce qui sert à l'entretien de l'âme, ἡττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει ; pour l'exemple de *Théétète* 186 c 7, « celui-là peut-il atteindre la vérité qui n'atteint pas jusqu'à l'être » ? οἶόν τε... ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μὴδὲ οὐσίας, on peut hésiter entre les deux sens d'ἀλήθεια. Celle-ci, au sens ontologique, avoisine aussi ὄν : « les philosophes ne seraient-ils pas épris de l'être et de la vérité » ? τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστάς, *République* vi 501 d 2 ; cf. au même livre (508 d 5), « là où resplendissent la vérité et l'être », οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν ; au livre vii 537 d 8, ἐπ' αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας λέναι, faut-il traduire « s'élever jusqu'à l'être en soi uni à la vérité », ou plutôt, avec Chambry, en donnant à ἀλήθεια le sens épistémologique,

« s'élever par la force de la vérité jusqu'à l'être même »¹ ? La place de μετ' ἀληθείας entre ὄν et εἶναι invite peut-être à le prendre ἀπὸ κοινοῦ, si bien qu'ἀλήθεια aurait les deux sens à la fois. Τὸ ὄν lui-même équivaut souvent à τὸ ἀληθές : c'est le cas *Phédon* 65 c 7, où Robin traduit ὁρέγεται τοῦ ὄντος (quand l'âme) « aspire au réel »².

L'analyse nous oblige à trancher entre des aspects que Platon ne séparait sans doute pas ; pour lui comme pour nous, « réalité » désignait non seulement le fait d'être réel (ou la caractéristique du réel comme tel), mais encore ce qui est réel.

La « réalité », οὐσία (comme plus souvent encore ἀλήθεια), s'oppose à l' « opinion », δόξα : « mettant tout son zèle à prouver, non pas selon l'ordre de l'opinion, mais selon celui de la réalité », μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν (*République* VII 534 c 2 ; trad. Robin). Cette opposition rejoint celles de l'être et des phénomènes ou des réalités stables et du devenir : le participe substantivé ὄν (ὄντα) se trouve fréquemment opposé à γινόμενον ou à φαινόμενον : par exemple, dans le *Philèbe*, « ce caractère apparent et non réel », τοῦτο... τὸ φαινόμενον ἀλλ' οὐκ ὄν (42 c 1), et, un peu plus loin : « non à ce qui est toujours, mais à ce qui devient », οὐ περὶ τὰ ὄντα ἀεί, περὶ δὲ τὰ γινόμενα (59 a 7).

La « réalité » se dit aussi chez Platon τὸ εἶναι. C'est le sens de cette phrase de la *République*, qui traduit l'inquiétude du philosophe devant les imitations esthétiques et contagieuses du vice : « de peur que l'imitation ne leur fasse partager la réalité », μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν (III 395 c 8). Il faut rattacher à cette catégorie les nombreux cas d'ὅ ἐστι, élargissant ou non αὐτὸ, lequel appartient comme cette locution à la langue des Idées. Voici d'abord des cas sans αὐτό : « toutes les égalités sensibles aspirent à la réalité même de l'Égal », ὁρέγεται τοῦ ὃ ἐστιν ἴσον (*Phédon* 75 b 1) ; « à chacune (des choses multiples) correspond aussi son Idée qui est unique et que nous appelons son essence », κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου... ὃ ἐστιν ἑκάστον προσαγορεύομεν (*Rép.* VI 507 b 7)³ ; « l'Idée qui est, selon nous, l'essence du lit », τὸ εἶδος... ὃ δὴ φημεν εἶναι ὃ ἐστι κλίνη (*Rép.* X 597 a 2). La présence d'αὐτός ne modifie guère le sens, comme le montre *Phédon* 75 b 4, « l'Égal en soi-même et dans sa réalité », αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὃ ἐστιν, comparé à b 1 cité plus haut ; cf. encore 78 d 3, « l'Égal en soi, le Beau en soi, le réel en soi de chaque chose, ou son être », αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἐστι, τὸ ὄν, et, avec αὐτὸ καθ' αὐτό, 78 d 5, « chacun de ces réels, dont la forme est une en soi et par soi », αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἐστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό... ; dans le *Banquet*, « le Beau

1. L. Robin interprète de même : « s'avancer, en compagnie de la vérité, vers le réel qui n'est que réel ».

2. Cf. J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, p. 32.

3. Cf. R. Loriaux, o.c., p. 25, n. 2 et 58-61.

en soi », αὐτὸ ... δ ἔστι καλόν (211 c 9), à côté de αὐτὸ τὸ καλόν (211 d 3 e 1), sans δ ἔστι. Dans cet emploi, on trouve αὐτός avec l'article, s'il faut lire, *Phédon* 74 d 5, l'αὐτὸ τὸ de wy² avant l'δ ἔστι ἵσον de vt. Le cas de *Phédon* 75 d 2 est plus douteux, si l'on garde avec R. Loriaux¹ le τοῦτο des mss ; mais alors « ce qui par nous est marqué au sceau de Réalité en soi » serait curieusement exprimé par οἷς ἐπισφραγ ζόμεθα τοῦθ' δ ἔστι ; on ne voit pas bien que τοῦτο puisse se passer de l'article τό, lequel à la rigueur suffirait, et en effet Jamblique, *Protr.* xiii (63, 3 P.) donne τὸ δ ἔστι sans τοῦτο. Sans article, le neutre αὐτό à côté de δ ἔστι est plus ordinaire, même avec un substantif féminin : αὐτὸ δ ἔστιν κερκίς (*Cratyle* 389 b 5) ; mais, dans ce dernier cas, il peut s'accorder et se mettre lui-même au féminin : αὐτὴν ἐκείνην δ ἔστιν κλίνη (*Rép.* x 597 c 3) ; cf. *Parm.* 134 a 4-5 : αὐτὴ... δ ἔστιν ἐπιστήμη τῆς δ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῇ .

Nous venons de citer le *Parménide*, et dans une partie spécialement riche d'exemples : R. Loriaux a compté, de 133 c à 134 b, « neuf attestations de l'expression » δ ἔστι « ou d'expressions matériellement équivalentes »² ; il corrige les traductions d'A. Diès et de L. Robin, qui, d'après lui, « comprennent (δ ἔστ) dans un sens trop essentiel »³, pour faire ressortir le caractère « existentiel » de la locution : « si l'un de nous est le maître ou l'esclave de quelqu'un, ce n'est assurément pas du Maître en soi, de la Réalité-Maître, ce n'est pas de celui-là qu'il est esclave ; et ce n'est pas non plus de l'Esclave en soi, de la Réalité-Esclave, que le maître est maître », εἰ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλος ἐστίν οὐκ αὐτοῦ δεσπότου δήπου, δ ἔστιν δεσπότης, ἐνείνου δοῦλος ἐστίν, οὐδ' αὐτοῦ δούλου, δ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης (*Parm.* 133 d 7-e 2) ; « la Science, — la Science en soi, la Réalité-Science, — c'est de cette Réalité-Vérité elle-même qu'elle sera science », ἐπιστήμη... αὐτὴ... δ ἔστιν ἐπιστήμη τῆς δ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς ἃν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη (134 a 4-5) ; dans ces traductions, R. Loriaux a remplacé l'« essence » de Diès par « Réalité » : à l'« essence-maître » il substitue la « Réalité-Maître », et ainsi de suite⁴. Mais, malgré ses explications, on peut juger dans la plupart des cas δ ἔστι « essentiel » plutôt qu'existentiel.

Il reste que τὸ εἶναι désigne souvent le « fait d'être », non seulement associé et opposé à οὐσία « essence-nature », comme dans l'exemple précité de la *République* vi 509 b 7-8, où εἶναι désigne l'« existence » et οὐσία l'« essence », mais encore à côté de verbes qui marquent la vie et la persistance dans l'être : « pour la conservation de notre être et de notre vie », τοῦ εἶναι τε καὶ ζῆν ἐνεκα, *Rép.* ii 369 d 2 ; « sauver

1. Id., *ibid.*, p. 24-25.

2. Id., *ibid.*, p. 119.

3. Id., *ibid.*, p. 119, n. 1.

4. Id., *ibid.*, p. 117-118.

sa vie et continuer à exister », τὸ σῶζεσθαι τε καὶ εἶναι, *Lois* iv 707 d 3.

« Les réalités » se disent τὰ ὄντα. Il peut s'agir de la réalité en général ou de la seule qui compte pour Platon, celle du monde des Idées¹ ; mais certains textes prêtent à discussion, tel *Phédon* 100 a 2, « je ne conviens pas... que l'observation idéale des choses nous les fasse envisager en image, plutôt que ne fait une expérience effective », οὐ... συγχωρῶ τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις. Ici ὄντα est probablement synonyme de πράγματα, comme le prouve la comparaison de deux passages du *Cratyle*, 411 b 7, « en cherchant la nature des êtres », ζητοῦντες ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα, et 420 b 8, « savoir la nature des choses », εἰδέναι ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα.

Immédiatement auparavant, le texte de 99 e 6 offre des difficultés semblables : « me réfugier du côté des Idées et chercher à voir en elles la vérité des choses », εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ; cf. encore *Phédon* 99 d 5, 82 e 3 et *Théétète* 174 a 1, 187 a 6.

« L'être », — non pas « le fait d'être », mais « l'étant » (*das Seiende*)² se dit τὸ ὄν. En voici quelques exemples : « En disant ce qu'on dit, comment ne pas dire ce qui est », πῶς γὰρ ἄν... λέγων γέ τις τοῦτο δ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι ; (*Cratyle* 429 d 5) ; « si l'objet de la science est l'être, celui de l'opinion sera autre chose que l'être », τὸ ὄν (*Rép.* v 478 b 3 ; cf. vi 484 c 8) ; « la connaissance de l'être et de l'intelligible », τῆς... ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ (*Rép.* vi 511 c 5) ; « l'être, la réalité véritable et perpétuellement identique par nature », τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν ἀεὶ πεφυκός (*Philèbe* 58 a 2) ; « tout cela exprime autant la qualité que l'être de chaque chose », οὐχ ἥττον... τὸ ποιόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν (*Lettre VII* 342 e 4 ; cf. 343 c 1).

Un tableau des parentés et des oppositions que supportent les mots εἶναι, ὄν, οὐσία résumera les résultats acquis au cours de cette enquête.

Sont apparentés et associés : à εἶναι, le verbe ζῆν ; à οὐσία, ἀλήθεια. Entre eux, εἶναι et οὐσία sont associés, mais en même temps une fois opposés, ailleurs synonymes. Est apparenté mais non associé à (τὰ) ὄντα : (τὰ) πράγματα.

Sont associés et opposés : à εἶναι, γίγνεσθαι δοκεῖν φαίνεσθαι ; à τὸ ὄν, τὸ ποιόν τι ; à οὐσία, γένεσις δόξα δύναμις λόγος ὄνομα πάθος. Sont opposés (mais non associés) : à εἶναι, μιμεῖσθαι ; à ὄν, φανόμενον, et à ὄντα, γιγνόμενα.

1. Cf. D. Dubarle, « Dialectique et ontologie chez Platon » (*Recherches de philosophie*, II, 1956, p. 139-165), p. 146, n. 4, et p. 154.

2. Cf. J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919, p. 206, n. 2.

Nous avons examiné trois termes de la langue des Idées. Comme on a pu le voir, cette langue s'est constituée à partir de la langue courante ; c'est ce que le P. Festugière a montré pour αὐτὸ καθ' αὐτό et pour εἶδος¹, et il en va de même pour οὐσία ; seule l'expression ὁ ἕστι semble apparaître avec Platon et, dès le début, dans un sens technique, comme ce sera le cas pour le τὸ τί ἦν εἶναι d'Aristote.

Ainsi qu'il arrive d'ordinaire, les mots les plus simples servent à exprimer les réalités les plus profondes. Encore faut-il des mots ; sans les mots il n'est pas d'idée. A propos du sophisme qui fait broncher Platon dans l'*Hippias Mineur*, Auguste Valensin écrit : « Pour Platon, moral signifie « bon, honnête »... Mais dans les langues modernes, au moins européennes,... le vocable « moral » désigne l'ordre de la moralité... En ce sens, l'immoræl est moral. Platon n'a pas vu cette distinction. Cela tient à ce que le vocabulaire dont il disposait, celui que lui offrait alors la langue grecque, ne la lui suggérerait pas. Faute d'un mot, on manque une idée, comme faute d'un fusil on manque un oiseau. On pourrait ainsi noter dans la philosophie grecque plusieurs idées qui manquent (et qui ne sont donc même pas discutées), parce qu'il n'y a en grec — le grec d'alors — aucun mot qui les représente : l'idée de création par exemple... »².

Il y a cependant un danger à partir des mots, si l'on ne tient pas compte du contexte historique ou psychologique. Sur les rapports entre Hésiode et Solon, Werner Jaeger écrivait en 1926 : « Ce que V. Ehrenberg³ remarque à propos du rapport de Solon à Hésiode, spécialement de leur δίκη, n'avance pas beaucoup, parce qu'il part, comme on le fait souvent, de l'histoire lexicographique. On arrive facilement ainsi au résultat qu'il n'y a pas grand changement dans la signification, mais ce résultat fait illusion, car sous une signification équivalente du mot se cachent les plus grandes transformations dans la structure de la pensée. Pour voir ce que δίκη signifie chez Solon, on doit le comprendre d'après sa justification, c'est-à-dire dans le contexte de toute sa pensée »⁴. De même, à propos de la « ressemblance à Dieu », ὁμοίωσις θεῷ, étudiée sous ce titre par H. Merki, W. Jaeger note que si le mot manque chez Aristote, celui-ci en a l'équivalent, surtout dans l'ἀθροῦς τι ζεῖν du x^e livre de l'*Éthique à Nicomaque*⁵. Nous avons tâché, en étudiant le vocabulaire de l'être chez Platon, de ne pas perdre de vue ces principes.

1. Cf. A.-J. Festugière, O. P., in *Hippocrate. L'Ancienne médecine*, Paris, 1948, p. 47-53.

2. Cf. Aug. Valensin, « L'Art et la pensée de Platon », dans *Annales du Centre universitaire méditerranéen*, I, 1946-1947, p. 18.

3. V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, p. 83-86.

4. W. Jaeger, « Solons Eunomie », in *Sitzungsber. der pr. Akad. d. Wiss.*, ph.-h. Kl., 1926, p. 78, n. 2 = *Scripta minora*, Rome, 1960, I, p. 327, n. 2.

5. Id., in *Gnomon*, XXVII, 1955, p. 574-575 = *Scripta minora*, Rome, 1960, II, p. 471-472.

ΑΥΤΟΣ ET Ὁ ΑΥΤΟΣ CHEZ PLATON*

Ce n'est pas le pronom de la troisième personne que je me propose d'étudier ici, comme je l'ai fait autrefois pour Pindare¹; en hommage à l'insigne platonisant que nous fêtons, il m'a paru plus intéressant d'étudier les emplois philosophiques d'αὐτός et d'ὁ αὐτός dans le cadre du lexique choisi destiné à la collection des Universités de France et dont un autre article expose les principes.²

Voici donc les emplois philosophiques d'αὐτός „lui-même“, „en soi“.

A. Αὐτός pris absolument.

B. Αὐτός déterminant un substantif, ou faisant partie d'une locution:

1° Sans article: a) sans accord; b) avec accord;

2° Avec article: a) sans accord; b) avec accord;

3° Élargi en (τὸ) δ ἔστιν... a) sans article; b) avec article.

4° Dans la locution αὐτὸ καθ' αὐτό ou une locution semblable avec préposition (διὰ, ἐνεκα, ἐπί, πρός).

C. „Le même“ (précédé immédiatement de l'article).

A.

Pris absolument, αὐτός désigne l'„objet“, la „chose en soi“, par opposition soit à εἶδωλον („reflet“: *République* VII 516 a 7) ou εἰκών („image“: III 402b 7c 6), soit à ὄνομα („nom“: *Cratyle* 432 d 9) ou ὁμοίωμα („ressemblance“: *Soph.* 266d 7). De ce fait, il est apparenté à ὄν ou οὐσία, qui supportent les mêmes oppositions.

Exemples: αὐτὸ ταυτό *Alcib.* 129b 1, 130d 4 αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ *Phédon* 65e 3 (cf. *Rép.* VI 493e 3) οὐκ ἂν ἔχοις... εἰπεῖν οὐδέτερον ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό („l'objet“), τὸ δὲ ὄνομα *Crat.* 432d 9 αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα *Crat.* 439 d3 (cf. *Rép.* II 366e 5 IV 438d13 V 479e 7 VI 510e 3) εἰκόνας... γραμμάτων... οὐ πρότερον γνωσόμεθα πρὶν ἂν αὐτὰ γνῶμεν *Rép.* III 402b 7 (cf. c 6 καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν et *Lois* II 655b 4) αὐτὸ... εἶναι ᾧ ἔοικεν *Rép.* V 476c 7 (cf. d 1—2) τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὅστερον δὲ αὐτά („les objets eux-mêmes“) *Rép.* VII 516a 7 τὸ μὲν αὐτῶν („de choses“) τὸ δὲ ὁμοιωμάτων τινῶν γέννημα *Soph.* 266 d 7 (cf. b6 c7 d3, 265b 2 *Polit.* 306 d 1).

* *Charisteria F. Novotný Octogenario Oblata*, Prague, 1962, p. 127-130.

B.

1° Sans article. Dans un groupe, sans article et sans accord, αὐτό précise δικαιοσύνην (Rép. II 363a 1) ou ἐπιστήμην (Théét. 146e 9), sans que l'on puisse écrire en un seul mot αὐτοἐπιστήμη, comme le feront Aristote et les néoplatoniciens. Il est alors presque adverbial indéclinable, et c'est là sa valeur *Timée*, 62d 8 αὐτό ἐν μέσῳ.

A côté d'un neutre comme καλόν (Crat. 439 c 9) ou δίκαιον (Phédon 65d 4), on peut se demander s'il y a accord ou si le cas n'est pas plutôt à rapprocher de l'αὐτό δικαιοσύνην signalé plus haut. Mais l'accord est certain avec les substantifs féminins: αὐτήν δικαιοσύνην Rép. VII 517e 2 (et v. l., celle de F, Rép. II 363a 1), αὐτή ὁμοιότης Parm. 130b 4. Voici d'autres exemples: ἐπιθυμία ... αὐτοῦ πάματος Rép. IV 437e 5 (récurrence 439a 6) ἐπιστήμη ... αὐτῇ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστίν Rép. IV 438c 8 αὐτῇ ψυχῇ ἀριστον Rép. X 612b 3 (cf. VII 532b 1) αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου Parm. 130c 2 αὐτή ... δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἐστι Parm. 133e 3.

2° Avec article. Avec article, αὐτός apparaît également sans accord: τί ποτ' ἐστίν αὐτό ἡ ἀρετή Protag. 360e 9 (cf. Crat. 411d 8); mais plus souvent avec accord: αὐτή ... ἡ δικαιοσύνη Rép. X 614a 2, bien qu'ici encore, à côté de substantifs neutres, l'accord puisse n'être qu'apparent: αὐτό τὸ καλόν, ... δίκαιον. Soient les exemples αὐτό τὸ ἐκότερον καὶ τὸ ἀμφοτέρων Hipp. Maj. 303a 12 αὐτῇ τῇ διανοίᾳ Phédon, 65e 6 αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα Phédon 66d 9 αὐτὰ τὰ ἴσα Phédon 74b 8 (cf. Parm. 129b 1); αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ... τὰ πράγματα Crat. 386e 1 αὐτό ... τὸ καλόν Crat. 439d 5 (cf. 413c 3 Banq. 211d 3e 1 Rép V 476b 10 VI 493e 3 αὐτό τὸ ἐν Rép. VII 524e 6 525e 1 τῇ νοήσει αὐτῇ Rép. VII 525c 3 (cf. 526b 2) αὐτό τὸ δίκαιον Lois VI 757c 6.

3° Élargi. Élargi en τό(δ ἔστιν), on trouve de même αὐτό avec article, s'il faut lire, Phédon 74d 5, l'αὐτό τὸ de WY² avant l'ὃ ἔστιν ἴσον de B²T. Le cas de Phédon 75d 2 est plus douteux, si l'on garde avec R. Loriaux³ le τοῦτο des mss. Sans article, le neutre αὐτό est ordinaire, même avec un substantif féminin: αὐτό δ ἔστιν κερκίς Crat. 389b 5; mais, dans ce dernier cas, il peut s'accorder et se mettre lui-même au féminin αὐτήν ἐκείνην δ ἔστιν κλίνη (Rép. X 597c 3; cf. Parm. 134 a 4—5: αὐτῇ) ... ὃ ἐστι ἐπιστήμη τῆς δ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς. Autres exemples: αὐτό ἐκαστον ὃ ἐστι τὸ ὄν Phédon 78d 3 αὐτοῦ δ ἔστιν ἐκαστον τῆς φύσεως Rép. VI 490b 3 (cf. 507b 5—7 VII 532a 7) πρὶν ἂν αὐτό δ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάθῃ Rép. VII 532a 8 αὐτοῦ γε ἐκαστον πέρι δ ἔστιν ἐκαστον Rép. VII 533b 2 ὃ ἔστιν ἐν αὐτὸ τοῦτο Parm. 129b 7 οὐκ αὐτοῦ δεσπότου ... ὃ ἔστιν δεσπότης ... οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, δ ἔστιν δούλος Parm. 133d 8 — e1 (cf. 134a 4—5, où αὐτῇ 4 précède δ ἔστι tandis qu'αὐτῆς 5 le suit, en vertu d'un chiasme). Avec attributs: πέμπτον δ' αὐτό τιθέναι δεῖ δ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστίν ὃν Lettre VII 342a 8.

4° Dans αὐτό καθ' αὐτό et dans les locutions apparentées:

a) avec κατά: ἐκότερον ... αὐτό καθ' αὐτό ... καλόν Hipp. Maj. 299c 8 τῶν ἄλλων ἃ δὴ φαμεν αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ *Lysis* 220c 4 χωρὶς ... ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτό καθ' αὐτό τὸ σῶμα γεγονέναι Phédon 64c 5 (cf. c 7) ὅταν ... (ἡ ψυχῇ) καθ' αὐτήν γίγνεται Phédon 65c 5 (cf. d 1, 66a 1e 6, 67c 6d 1e 7, 70a 7, 79d 1 et 4, 83a 9b 1 Théét. 186 a 11, 187a 5) εἶναι τι καλόν αὐτό καθ' αὐτό Phédon 100b 5 αὐτό καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὃν Banq. 211b 1 (cf. Phédon 78d 5) τίνα ἔχει δύναμιν αὐτό καθ' αὐτό, Rép. II 385b 5 (cf. d2 et, sans καθ' αὐτό, la récurrence 366e 5) ἐπ' αὐτό τὸ καλόν ... ἵεναι τε καὶ ὀρᾶν καθ' αὐτό, Rép. V 476b 11 (cf. VII 516b 5, 528a 11) ἐν ... αὐτό καθ' αὐτό οὐδὲν ἐστίν Théét. 152 d3 (récurr. 153e 4, 156e 8, 157a 8, 182b 4; cf. 188d 9, 189b 2 Phil. 18c 7) εἶναι αὐτό καθ' αὐτό εἰδός τι ὁμοιότητος Parm. 128e 6 ἐάν τις ὡς εἶδῃ ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ

διορίζεται *Parm.* 133a 9 διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό *Soph.* 238c 10 τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι *Soph.* 255c 13 πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὐτά ὄντα ἕκαστα *Timée* 51c 1 (cf. *Phédon* 66a 2, *Théét.* 201e 3).

b) avec d'autres prépositions: αὐτὴ δι' αὐτήν *Rép.* II 367b 4 αὐτὰ αὐτῶν (ἐνεκα) *Rép.* II 367c 8 χρυσὸν... αὐτὸν μόνον ἐφ' ἑαυτοῦ *Polit.* 303e 4 (cf. *Théét.* 152b 5, 160 b 9) πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ *Timée* 51b 8 λόγον ὄν αὐτὴ πρὸς αὐτήν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται *Théét.* 189e 6.⁴

C. „Le même“

A côté d'emplois de la langue courante, comme ταυτόν... ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον *Gorg.* 520a 6, on trouve, dans les dialogues de la dernière période, ταυτόν ou ταυτά pour indiquer l'identité ou la permanence de l'Idée: εἰς τεταγμένα ἅτα καὶ κατὰ ταυτά ἀεὶ ἔχοντα *Rép.* VI 500c 3 κατὰ παντός ἐνός... καὶ ταυτοῦ *Phil.* 19b 6 τὸ... ἀεὶ κατὰ ταυτά ὄν *Timée* 28a 2 (cf. a 7 avec ἔχον) πρὸς τὸ κατὰ ταυτά καὶ ὡσαύτως ἔχον *Timée* 29a 1 ταυτόν καὶ ἐν ὄν ἀεὶ *Lois* IV 721c 6 τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς παίζειν *Lois* VII 797b 1—2. Pour désigner „le même“, par opposition à „l'autre“: τὸ ταυτόν τε καὶ τὸ ἕτερον *Théét.* 185c 9 (cf. 186 a 13) τὸ τε ταυτόν καὶ θάτερον *Soph.* 254e 2 ὁ τοῦ ταυτοῦ κύκλος *Timée* 37c 2 (opp. ὁ τοῦ θατέρον b 7). On remarquera une différence entre l'emploi de ταυτόν adjectif (ταυτοῦ *Phil.* 19b 6) et celui de ταυτόν substantif opposé à ἕτερον. De même que „l'Autre“, τὸ ἕτερον, comporte l'article, ταυτόν, „le même“, le demande aussi; par suite, dans les cas du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Timée* qui opposent „polairement“ le Même et l'Autre, l'αὐτός de l'expression τὸ ταυτόν est deux fois précédé de l'article.

L'adverbe ὡσαύτως, qui figure à côté de κατὰ ταυτά dans les exemples cités de *Timée* 29a 1 et de *Lois* VII 797b 1—2, concourt, avec l'ἀεὶ de ce dernier exemple et de plusieurs autres, au redoublement d'expressions équivalentes si caractéristique des descriptions de l'Idée, dans le *Phédon* et le *Banquet* en particulier: il suffit de relire des pages comme *Phédon* 78c-e ou *Banquet* 211a-b⁵. On a vu en 3°—4° ἕκαστος et μόνος associés à αὐτός, pour souligner l'unicité et l'individualité de l'Idée.

*

Αὐτός semble donc mériter une place de choix dans la terminologie platonicienne. Un coup d'œil sur l'*Index aristotelicus* de Bonitz montre combien cette langue doit à celle de Platon pour l'emploi d'αὐτός⁶; dans la section b), spécialement, où „l'addition du pronom αὐτός sert à distinguer des choses sensibles les Idées platoniciennes“: ποιῶσι τὰς αὐτὰς τῶ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτὸ *Méatph.* 6 16, 1040b 34. On trouve chez Aristote αὐτὸ ζῶον et αὐτὸ τὸ ζῶον, αὐτὸ ἀγαθόν et αὐτὸ τὸ ἀγαθόν; et αὐτό s'emploie „pour désigner la nature idéale“ αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος *Méatph.* 8, 1084 a 15. A l'intérieur même du lexique de Platon, les termes εἶναι, ὄν, οὐσία⁷, et naturellement aussi εἶδος et ἰδέα fournissent des exemples parallèles à ceux d'αὐτός, d'αὐτὸ καθ' αὐτό, de ταυτά.

¹ E. DES PLACES, *Le Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, 1re partie, ch. III, p. 21 sv.

² *La langue philosophique de Platon: le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science*, in *Siculorum Gymnasium*, 1961, p. 71—83 (ci-dessus, n° 4).

³ Cf. R. LORIAUX, *L'Être et la forme selon Platon*, Paris et Bruges, 1955, p. 24—25 (voir ma recension in *Recherches de science religieuse*, XLIV, 1956, p. 130—131).

⁴ Sur ces locutions, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, dans *Hippocrate. L'Ancienne médecine*, Paris, 1948, p. 47—50 et 52—53: leur portée métaphysique vient du contexte; „ni αὐτὸ ἐφ' αὐτοῦ ni αὐτὸ καθ' αὐτό n'ont par eux-mêmes un sens technique, du moins avant Platon, et ils n'auraient pas acquis cette valeur de termes techniques sans la philosophie de Platon“ (p. 50). Même chez Platon, il ne faut pas forcer la valeur métaphysique d'un αὐτός; cf. FR. DEL PUNTA, „Sulla traduzione del termine ΑΥΤΟΣ in Platone“ (*Filosofia*, XI, 1960, p. 292—294). Sur l'évolution de l'αὐτός transcendantal à partir du sens de „seul“ (*Protagoras* 309 a 4, 320 a 2; *Lois* VIII 836 b 8), voir la note de R. S. BLUCK à *Ménon* 72 c 1 (*Plato's Meno*, Cambridge, 1961, p. 223—224).

⁵ Cf. P.-M. SCHUHL, *Remarques sur la technique de la répétition dans le „Phédon“*, in *Revue des Études grecques*, LXI, 1948, p. 373—380, surtout p. 378.

⁶ Cf. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, Berlin, 1870, p. 124—125.

⁷ Sur ces termes, cf. ma communication à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (*C.R.A.I.*, 1961, p. 88-94; ci-dessus, n° 5).

CONSTRUCTIONS GRECQUES DE MOTS A FONCTION DOUBLE (ΑΠΟ ΚΟΙΝΟΥ)*

Parmi les tours que la *Syntaxe grecque* de Schwyzer-Debrunner réunit sous le titre général « Konzentration », le § β range les cas où un mot remplit deux fonctions dans la même phrase, et il attribue le phénomène au souci d'éviter l'homophonie (« Gleichklang ») (1). La loi d'économie (« Ersparung »), à laquelle l'introduction du paragraphe fait allusion (2), ne joue pas moins, si même elle ne joue davantage. Comme on pouvait s'y attendre, la densité pindarique ou présocratique s'accommode bien de cette facilité ; mais des styles plus abondants, comme ceux de Platon ou de Démosthène, en présentent de nombreux exemples ; fréquente aussi chez Hérodote, les tragiques et Aristophane, elle n'est pas absente d'Homère. Il faut partir du pronom, spécialement au datif « éthique » ; viendront ensuite les cas de substantifs, d'adjectifs, d'adverbes, de verbes, et ceux où un groupe de mots, qui forme parfois une incise, se rapporte à deux membres de phrase.

A. Pronoms

Hérodote, I 137, l. 3-4 Legrand μήτε τῶν ἄλλων Περσέων μηδένα τῶν ἑαυτοῦ οἰκετέων... ἔρδειν « et aucun autre Perse n'inflige à personne de sa maison »... Μηδένα appartient comme sujet (de proposition infinitive) à Περσέων et comme objet à οἰκετέων ; cf.

* *Revue des études grecques*, LXXV, 1962, p. 1-12.

(1) Cf. E. Schwyzer-A. Debrunner *Griechische Grammatik*, II, *Syntax und syntaktische Stylistik*, Munich, 1950, p. 708.

(2) *Ibid.*, p. 707. W. Havers traite plusieurs types d'ἀπό κοινοῦ, avec des exemples empruntés le plus souvent aux langues modernes (*Handbuch der erklärenden Syntax*, Heidelberg, 1931, p. 20, 92, 119, 173, 178, 214) ; mais non, semble-t-il, celui qui nous occupe ici.

Stein *ad loc.*, avec d'autres exemples. La position enclavée du pronom favorise l'interprétation par ἀπὸ κοινοῦ ; il en est d'ordinaire ainsi, mais non toujours (1).

Sophocle, *Ajax*, 331-332 δεινὰ... λέγεις/ ἡμῖν, τὸν ἄνδρα διαπεφοιδάσθαι κακοῖς « Ton récit me fait peur : ses malheurs auraient donc jeté notre héros en pleine frénésie? » (trad. P. Mazon). Ἡμῖν va-t-il avec λέγεις, ou doit-il être pris comme « éthique » avec ce qui suit? « Toute la structure de la phrase montre qu'il est ἀπὸ κοινοῦ » (2). De même *Électre*, 442-443, προσφιλῶς αὐτῇ... δέξασθαι « recevoir d'elle avec amitié (pour elle) » ; 1199, ὡς ὀρῶν σ' ἐποικτίρω πάλαι « que de pitié (pour toi) je ressens déjà devant toi ! »

Pindare, *Olympiques*, 2, 16-17 εὖφρων ἄρουραν ἔτι πατρίαν σφίσιν κόμισσον λοιπῷ γένει « que ta bienveillance (pour eux) assure la possession de ces champs héréditaires à leur postérité » (trad. A. Puech). Datif d'intérêt avec εὖφρων, σφίσιν est éthique-possessif avec λοιπῷ γένει. *Isthmiques*, 1, 22-23, λάμπει... σαφῆς ἀρετὰ... σφίσιν, il est datif d'intérêt avec λάμπει et éthique-possessif avec ἀρετὰ. *Néméennes*, 3, 62-63, ὅπως σφίσι μὴ κοίρανος... μόλοι, σφίσι ne pourrait guère porter l'accent s'il n'était qu'éthique-possessif avec κοίρανος, mais il est aussi datif d'intérêt avec μόλοι ; de même, *Pythiques*, 4, 73 ἦλθε δὲ οἱ κρυόν... μάντευμα θυμῷ, οἱ dépend à la fois de θυμῷ et d'ἦλθε ; 4, 124-125, κασίγνητοί σφισιν ἀμφοτέροι ἦλυθον, σφισιν dépend à la fois de κασίγνητοι et d'ἦλυθον ; 8, 58, γείτων ὅτι μοι... ὑπάντασεν, μοι dépend à la fois de γείτων et d'ὑπάντασεν ; dans ces trois cas des *Pythiques*, le pronom est en même temps éthique-possessif avec le substantif et datif de direction avec le verbe de mouvement (3). Il faut en rapprocher *Pythiques*, 9, 84 τέχε οἷ... μιγεῖσα (4).

Néméennes, 4, 32 ῥέζοντά τι καὶ παθεῖν ἔοικεν : le pronom τι, enclavé, dépend des deux verbes.

Aristophane, *Nuées*, 576 ἡδίκημέναι... ὑμῖν μεμρόμεσθ' « lésées par vous, nous vous le reprochons » : ὑμῖν, enclavé, est datif

(1) Cf. L. Radermacher *Aristophanes « Frösche »*², Vienne, 1954, p. 260.

(2) J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. I. The Ajax*, Leyde, 1953, p. 81.

(3) Cf. mon *Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 26.

(4) *Ibid.*, p. 25-26.

d'agent avec le parfait passif ἡδικημέναι et datif d'« hostilité » avec μεμφόμεσθα.

Xénophon, *Helléniques*, II 3, 13 ἔπεισαν Λύσανδρον φρουροὺς σφίσι συμπᾶσαι ἐλθεῖν « ils persuadèrent Lysandre de s'employer avec eux pour qu'il leur vînt une garnison » ; le pronom, enclavé, est au datif d'intérêt avec ἐλθεῖν et d'accompagnement avec συμπᾶσαι ; cf. 14, τοὺς... φρουροὺς... συνέπραξεν αὐτοῖς πεμφθῆναι.

VI 1, 6 fin ἡ πολεμικὴ αὐτοῖς ἀρετὴ ἐντιμότατον... βίον... παρέχεται « leur valeur guerrière leur procure une vie... ». Éthique avec ἀρετὴ auprès duquel il équivaut presque à un génitif possessif, αὐτοῖς est datif d'attribution avec παρέχεται.

VI 1, 13 ἐλθόντι πρὸς ὑμᾶς λέγειν τάληθῃ : le régime est dans le même rapport avec ἐλθόντι et avec λέγειν.

VI 4, 16 τὰ μὲν ὀνόματα πρὸς τοὺς οἰκείους ἐκάστου... ἀπέδοσαν « ils communiquèrent le nom de chacun des morts à ses proches » : le génitif ἐκάστου dépend à la fois d'ὀνόματα et d'οἰκείους. De même, VI 5, 44, ἄξιον... τῶν παρόντων συμμάχων αὐτοῖς ἕνεκα προθυμίαν ἐνδείξασθαι « il convient que l'existence des alliés qu'ils possèdent vous décide à leur manifester vos dispositions favorables » (trad. J. Hatzfeld) : αὐτοῖς (= Λακεδαιμονίοις 43) dépend de παρόντων et d'ἐνδείξασθαι.

Platon, *Euthyphron*, 4 c 2 ἐὰν συνῆς τῷ τοιούτῳ συνειδώς « si tu vis avec lui, sachant ce qu'il a fait » ; cf. *Protagoras*, 336 b 3 συνεῖναι... ἀλλήλοις διαλεγόμενους ; *Charmide*, 158 c 6, τὸ αἰσχυνηλὸν αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεψεν.

Lachès, 179 a 10 εἰδότες... ὑμῖν ὑεῖς ὄντας, ἡγησάμεθα μεμεληκέναι : datif d'appartenance avec ὄντας, puis d'intérêt avec μεμεληκέναι.

Gorgias, 453 c 2 τοῦ ἕνεκα... ὑποπτεύων σε ἐρήσομαι. Le pronom σε, enclavé, dépend des deux verbes, ou, si l'on veut, se supplée avec le second.

482 b 7 οἶμαι... τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστον. Le pronom, éthique avec λύραν (ἀνάρμοστον), est datif d'intérêt avec κρεῖττον, sur lequel εἶναι porte en même temps que sur ἀνάρμοστον (à moins de corriger ce dernier mot, avec Heusde, Thompson, A. Croiset, Dodds, en ἀναρμοστεῖν). Dodds reconnaît qu'εἶναι peut jouer ce double rôle (1).

(1) Cf. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 263.

484 a 7 ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος : ἡμέτερος détermine à la fois le sujet et l'attribut.

494 e 3 τὰ ἐχόμενα τούτοις ἐφεξῆς ἅπαντα (ἐχόμενα secl. Schanz Croiset-Bodin : glose de τούτοις ἐφεξῆς ?) : « le datif peut appartenir à ἐφεξῆς, mais la réunion d'ἐχόμενα et d'ἐφεξῆς témoigne de la conscience de leur parenté » (K. Mras, *Rheinisches Museum*, 92, 1944, p. 227, n. 13) ; si l'on maintient ἐχόμενα avec Dodds, τούτοις peut-il en dépendre ? C'est un génitif que réclamerait ἔχεσθαι ; Dodds cite *République*, III 389 e 7, τὰ τούτων ἐχόμενα, mais d'ailleurs incline à la conjecture de Bekker, ἐπόμενα, auquel τούτοις peut mieux se rattacher (1).

Banquet, 204 a 5, δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἱκανόν « s'imaginer qu'on se suffit » : le pronom, enclavé, porte à la fois sur δοκεῖν et sur ἱκανόν.

204 b 5 αἰτία... αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις : « la cause pour lui (datif d'intérêt) de ces qualités, c'est sa (éthique) naissance ». Cf. *République*, III 413 c 6-7, ποιητέον δ' ἂν τῇ πόλει αἰεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι αὐτοῖς ποιεῖν, où le réfléchi αὐτοῖς dépend peut-être aussi, non seulement de δοκῶσι, mais de τῇ πόλει, avec lequel il serait éthique.

République, I 336 b 4-5 συστρέψας ἑαυτὸν... ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς « se ramassant sur lui-même..., il se jeta sur nous » : ἑαυτὸν dépend de συστρέφειν et d'ἵεναι.

V 450 a 10, ἀγαπῶν εἴ τις ἐάσοι ταῦτα ἀποδεξάμενος ὥς τότε ἐρρήθη. Le pronom est enclavé entre les deux verbes dont il dépend.

Phèdre, 242 d 13-e 2 τοῦ σοῦ λόγου, ὃς διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέχθη « le discours qui à travers ma bouchè ensorcelée par toi a été prononcé » : le régime d'agent ὑπὸ σοῦ dépend des deux verbes entre lesquels il s'insère.

253 a 2-3 ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου (= πρὸς τὸν θεόν a 1) λαμβάνουσι τὰ ἔθη « possédés par ce dieu, c'est à lui qu'ils empruntent leurs façons habituelles » (Robin). Cf. *Sophiste*, 231 e 4-5 τὸ... ἔκτον... ἔθεμεν αὐτῷ (= τῷ σοφιστῇ d 1) συγχωρήσαντες « nous lui avons reconnu le sixième aspect en lui concédant » ... Dans ces deux exemples, le pronom est enclavé entre les deux verbes et dépend de l'un et de l'autre.

(1) Cf. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 307.

Timée, 48 b 7-8 λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός.. Le pronom αὐτά, enclavé, dépend de λέγομεν et de τιθέμενοι. Cf. *Sophiste*, 243 d 4-5 τί ποθ' οἱ λέγοντες αὐτὸ δηλοῦν ἡγοῦνται, οὐ αὐτό, enclavé également, est à la fois régime de λέγοντες et sujet dans la proposition infinitive dépendant de ἡγοῦνται.

Lois VII 816 b 9 ἑκατέρῳ τὸ πρέπον ... ἐπιθεῖς ὄνομα « mettant sur chacune le nom qui lui sied » (trad. Diès) : ἑκατέρῳ dépend à la fois de πρέπον et d'ἐπιθεῖς. Cf. à F l'exemple voisin de VIII 828 c 4, avec κατὰ τὸ πρέπον (et, sans ἀπὸ κοινοῦ, *Cratylas*, 109 b 3).

Lettre VII, 332 d 4 φίλους ἄλλους αὐτῷ τῶν οἰκείων... κτήσασθαι « s'assurer, parmi ses parents, d'autres amis » : enclavé entre φίλους et οἰκείων, le datif (de parenté et d'amitié) αὐτῷ dépend de l'un et de l'autre.

Démosthène, V (*Paix*), 18 διὰ τὴν πρὸς Λακεδαιμονίους ἡμῖν ἐπικηρυκίαν ἐχθρῶς σχήσουσι « doivent nous être hostiles en raison de nos pourparlers avec Sparte ». H. Weil écrit à ce propos : « Le datif ἡμῖν dépend de ἐπικηρυκίαν et doit être suppléé avant ἐχθρῶς σχήσουσι » (1). Nous dirions plutôt que éthique avec ἡμῖν, le pronom devient datif d'hostilité avec ἐχθρῶς σχήσουσι.

XVIII (*Couronne*), 314 τὴν ... εὖνοίαν ὑπάρχουσαν προλαβόντα παρ' ὑμῶν : παρ' ὑμῶν dépend des deux participes.

XIX (*Ambassade*), 189 πρεσβεύειν... ὑπὲρ τουτωνὶ τὰ βέλτιστα : ὑπὲρ τουτωνὶ porte avant tout sur τὰ βέλτιστα (« ce qu'il y avait de meilleur pour les Athéniens ici présents » Mathieu), mais peut-être aussi sur πρεσβεύειν (« en leur nom »).

B. Substantifs

Un exemple de Parménide, fr. 4 (*olim* 2), v. 1 :

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως

« vois de ton esprit comment par l'esprit les choses, bien qu'éloignées, sont présentes avec certitude » : νόῳ dépend à la fois de λεῦσσε et de παρεόντα ; cf. Schottländer, *Hermes*, 62, 1927, p. 436, cité par Diels-Kranz⁷, p. 232.

Deux autres, d'Hérodote. III 59, l. 9-10 Legrand τῶν νεῶν

(1) Cf. H. Weil, *Les Harangues de Démosthène*³, Paris, 1912, p. 208.

καπρίους ἐχουσέων τὰς πῶρας ἡκρωτηρίασαν « ils coupèrent les proues de leurs vaisseaux, qui en avaient à hure de sanglier ». D'après Stein (*ad loc.*) et malgré la note de Legrand, il n'y a pas à supposer de lacune.

I 129, 19 Πέρσας δὲ δούλους ἐόντας τὸ πρὶν Μήδων νῦν γεγονέναι δεσπότης. La place centrale de Μήδων le met dans la dépendance à la fois de δούλους et de δεσπότης ; cf. (sous A) l'exemple de Platon, *Gorgias*, 484 a 7.

Pindare, *Pythiques*, 1, 6 εὔδει δ' ἀνὰ σκάπτῳ Διὸς αἰετός « il dort sur le sceptre de Zeus, son aigle ».

Isthmiques, 3, 17-18 σύννομοι πλούτου διέστειχον « héritiers de richesses, ils cheminaient au milieu d'elles » (d'après L. R. Farnell, qui soutient avec les scholiastes l'ἀπὸ κοινοῦ ; cf. *The Works of Pindar*, II, Londres, 1932, p. 348).

6, 15 ἀντιάσαις ἀτῖδαν... δέξασθαι « rencontrer et accueillir la mort » (d'après Farnell, *ibid.*, p. 359).

Eschyle, *Choéphores*, 212-213 εὔχου... τοῖς θεοῖς τελεσφόρους εὐχὰς ἐπαγγέλλουσα : le datif dépend à la fois d'εὔχου et d'ἐπαγγέλλουσα.

Sophocle, *Ajax*, 1376-1377 Τεύκρῳ... ἀγγέλλομαι... εἶναι φίλος. D'après J. C. Kamerbeek (*op. cit.*, p. 256), Τεύκρῳ serait « ἀπὸ κοινοῦ avec ἀγγέλλομαι et εἶναι » ; avec εἶναι, il serait datif d'intérêt ; mais au second vers il me semble dépendre plutôt de φίλος (et d'ἐχθρός), comme datif d'amitié ou d'hostilité.

Euripide, *Électre*, 1222-1223 φασγάνῳ κατηρξάμαν μάτερος ἔσω δέρας μεθείς : « μάτερος est peut-être gouverné ἀπὸ κοινοῦ par κατηρξάμαν et par δέρας » (1).

Aristophane, *Lysistrata*, 204 τὰ σφάγια δέξαι ταῖς γυναῖξιν εὐμενής « reçois des femmes ce sacrifice, dans ta bienveillance pour elles » : « ταῖς γυναῖξιν non minus regitur a δέξαι quam ab εὐμενής » (Porson à Euripide, *Hécube*, 533).

Grenouilles, 1040 ἡμὴ φρὴν ἀπομαξαμένη πολλὰς ἀρετὰς ἐπόησεν « mon génie imagina et créa nombre d'exploits » : l'accusatif dépend des deux verbes entre lesquels il s'insère. C'est aussi le cas de Platon, *Gorgias*, 485 c 4, ὁρῶν φιλοσοφίαν ἄγαμαι.

(1) Cf. J. D. Denniston, *Euripides Electra*, Oxford, 1939, p. 201.

Phédon, 61 c 7 πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν « quiconque prend à cette affaire la part qu'elle mérite » (L. Robin, 1926) : le génitif enclavé dépend d'ἀξίως et de μέτεστιν ; cf. *Parménide*, 158 b 1-2, ἔτερα ὄντα τοῦ ἐνὸς μεθέξει ; saint Paul, *I Cor.*, 11, 27, πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ Κυρίου ἀναξίως.

83 d 7-8 τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξιέναι « contaminée par le corps d'où elle sort » (cf. L. Robin, 1926).

République, II, 371 d 4 « αὕτη... ἡ χρεία καπήλων ἡμῖν γένεσιν ἐμποιεῖ τῇ πόλει ». « Ce besoin de revendeurs les fait naître dans notre cité » : le génitif dépend de χρεία, puis de γένεσιν.

III 392 a 3 τί... ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων περὶ ὀριζομένοις... : le génitif dépend d'εἶδος, puis de πέρι.

395 c 8-9 ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν « de peur que par cette imitation de la réalité ils n'en prennent quelque chose » : τοῦ εἶναι est en facteur commun entre μιμήσεως et ἀπολαύσωσιν. Cf. VII 537 d 8 ἐπ' αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας ἰέναι « s'élever par la force de la vérité jusqu'à l'être en soi uni à la * vérité ».

VI 495 d 6 καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα λείπεται... « bien que la philosophie soit réduite à cette condition, son prestige demeure ». Le sujet du participe au génitif absolu devient ensuite régime d'ἀξίωμα.

VIII 565 a 7 τοὺς ἔχοντας τὴν οὐσίαν ἀφαιρούμενοι « dépouillant les riches de leur fortune » : ἔχοντας est peut-être pris absolument, mais je croirais plutôt qu'il commande τὴν οὐσίαν, lequel dépend aussi d'ἀφαιρούμενοι.

Phèdre, 259 c 6 ἐλθὼν παρὰ Μούσας ἀπαγγέλλειν. Il n'y a ἀπὸ κοινοῦ que si ἀπαγγέλλειν peut se construire avec παρὰ et l'accusatif, ce qui reste douteux.

Sophiste, 230 b 5 ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι « comme ils flottent dans leurs opinions, (les autres) vérifient aisément la vanité de ces opinions » : l'accusatif de relation avec πλανωμένων devient régime direct avec ἐξετάζουσι.

267 a 6 τὸ σὸν σχῆμα... τῷ ἑαυτοῦ χρώμενος σώματι προσόμοιον... φαίνεσθαι ποιῇ : τῷ σώματι dépend de χρώμενος, dont on se passerait, et de προσόμοιον.

Cratylas, 117 a 7 ἡδονῇ... τῶν ὑδάτων πρὸς ἑκατέρου τὴν χρῆσιν... πεφυκότος « par l'agrément des eaux (de ces sources), fait pour

l'usage de l'une et de l'autre (de ces eaux) ». H. Herter adopterait la transposition d'Ast, ἐκατέρου πρὸς, mais en rapportant ἐκατέρου à ὑδάτων plutôt qu'au νάματος d'a 6 (1).

Lois, VII 822 b 6 προσφιλῶς τοῖς δρομεῦσιν... τὰ ἐγκώμια προσάπτειν « décerner les éloges aux coureurs d'une façon qui leur plaise ».

Xénophon, *Helléniques*, II 2, 20 τὸν αὐτὸν ἐχθρόν... νομίζοντες Λακεδαιμονίοις ἐπεσθαι... ὅποι ἂν ἡγῶνται. Enclavé, le datif, d'hostilité avec ἐχθρόν, marque l'accompagnement avec ἐπεσθαι.

Anabase, III 1, 17 τοῦ ὁμομητρίου ἀδελφοῦ... ἀποτεμὼν τὴν κεφαλὴν ἀνεσταύρωσεν. Régime direct enclavé en fonction double. Cf. Hérodote, III 70, l. 4-5 ἀνεείκαντος... τοῦ Ὀτάνεω τοὺς λόγους.

Antiphon IV 4, 2 αὐτὴ γὰρ ἡ ἡλικία τῶν νέων κατέκρινε « leur âge suffisait à faire condamner les jeunes gens » : génitif enclavé possessif, puis *criminis*.

Théocrite, XXV 95 τόσσ' αἰεὶ μετόπισθε βοῶν ἐπὶ βουκόλῳ ἦει. Dans un cours de la Sorbonne, P. Chantraine admet les deux constructions de βοῶν, avec μετόπισθε ou avec βουκόλια : le poète les combinait-il ? Cf. XXVII 66 : γυνὴ μήτηρ τεκέων τροφός.

C. Adjectifs

Pindare, *Pythiques*, 8, 89 ἀβρότατος ἐπὶ μεγάλας ἐξ ἐλπίδος πέτεται. L'adjectif enclavé « va également bien avec ἀβρότατος et avec ἐλπίδος » (Farnell, *op. cit.*, p. 200).

Nous retrouverons des adjectifs dans la section F, celle des groupes de mots.

D. Adverbes

Pindare, *Pythiques*, 3, 104 πρὸς μακάρων τυγχάνοντ' εὖ πασχέμεν « jouir du bonheur que les dieux envoient » : l'adverbe enclavé porte à la fois sur τυγχάνοντα (d'où le sens de « jouir ») et sur πασχέμεν (d'où le « bonheur » de la traduction).

Enclavé aussi l'οὕτω de Platon, *Euthyphron*, 9 e 6-7 ἐὰν μόνον φῇ τίς τι ἔχειν οὕτω συγχωροῦντες ἔχειν « tout ce dont quelqu'un dit qu'il en est ainsi concédant que c'est bien ainsi » : οὕτω porte

(1) Cf. H. Herter, in *Rheinisches Museum*, 92, 1944, p. 250-251.

sur les deux ἔχειν. Non enclavé, au contraire, celui de Xénophon, *Helléniques*, II 4, 17 μνημείου ... οὐδεὶς οὕτω πλούσιος ὢν καλοῦ τεύζεται « personne, si riche soit-il, n'aura monument aussi beau » : l'adverbe porte à la fois sur πλούσιος et sur καλοῦ.

République, VI 506 e 2-3 ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν « atteindre la conception que je m'en forme actuellement » : τὰ νῦν porte-t-il seulement sur τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοί (Campbell, Shorey) ou sur ἐφικέσθαι (Adam)? Peut-être sur les deux.

IX 585 d 12 τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον « ce qui se remplit plus réellement et se remplit de choses qui ont plus de réalité » (trad. E. Chambry). La comparaison avec d 7-8, τὸ τῶν μᾶλλον ὄντων πληρούμενον καὶ αὐτὸ μᾶλλον ὢν ὄντως μᾶλλον πληροῦται invite à faire porter le μᾶλλον de d 12 à la fois sur τῷ ὄντι et sur τῶν ὄντων, bien que pour Shorey il ne porte que sur τῷ ὄντι (1).

Timée, 28 a 6-7 (ὁ δημιουργὸς) πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων ἀεὶ « l'ouvrier, fixant son regard sur ce qui est toujours identique » (d'après J. Moreau, dans la traduction de la Pléiade). L'adverbe porte plutôt sur ἔχον, vu l'association fréquente de κατὰ ταῦτά et d'ἀεὶ, mais peut-être aussi sur βλέπων, et c'est ce que le traducteur a senti en rendant βλέπων par « fixant » (= « tenant sans cesse ») ; la place d'ἀεὶ après βλέπων favorise cette interprétation ; celle de Rivaud (« les yeux sans cesse fixés sur ce qui est identique ») exclut même le rattachement à ἔχον. Une question semblable se pose à propos du fr. 1 d'Héraclite, ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι « quant à ce logos qui est éternellement, les hommes sont éternellement incapables de le comprendre » ; cette traduction d'A. Jeannière est à peu près celle de H. Fränkel, d'O. Gigon, de W. Kranz (2) ; elle suppose « une construction ἀπὸ κοινοῦ qui est loin d'être sans autres exemples dans la langue grecque » (3).

50 e 3-4 δεξάμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ « (un réceptacle déjà impressionné) recevant mal les figures nouvelles, en prendrait mal la ressemblance ».

(1) Cf. *Plato, The Republic...* by P. Shorey (« Loeb Classical Library »), Londres et Cambridge (Mass.), II, 1935, p. 391.

(2) Cf. A. Jeannière, *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse* avec la traduction intégrale des fragments, Paris, 1959, p. 43-44.

(3) *Ibid.*, p. 44, n. 1.

Lois, II 654 b 1 τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον « nous reconnaitrons pour bien élevé celui qui aura suffisamment pratiqué les chœurs » : ἱκανῶς, enclavé, porte sur les deux participes ; cf. VII 815 b 6 ἐν χορείαις πρεπόντως εὐνόμων ἀνδρῶν διατελεῖ, οὐ πρεπόντως semble porter sur εὐνόμων autant que sur χορείαις, bien que G. Müller (*Der Aufbau der Bücher II und VII...*, Diss. Königsberg, 1935, p. 104) ne le rapporte qu'à ce dernier mot. *

E. Verbes

Hérodote, I 60, l. 20 Legrand σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανέσθαι ἔχουσα « l'attitude dans laquelle elle devait faire le plus noble effet ». Transitif avec οἷόν τι, le participe devient intransitif avec φανέσθαι.

Eschyle, *Prométhée*, 61-21 ἵνα μάθῃ σοφιστὴς ὢν Διὸς νωθέστερος « afin qu'il sache, tout sophiste qu'il est, qu'il est moins prompt que Zeus ». Le participe, concessif avec σοφιστὴς ὢν, fait fonction de complétive avec μάθῃ.

Aristophane, *Grenouilles*, 957 (ἐδίδαξα 954) στρέφειν ἑρᾶν, τεχνάζειν « (j'appris à) aimer se retourner, machiner... » : il est probable qu'ἑρᾶν commande non seulement στρέφειν, mais τεχνάζειν et les infinitifs suivants ; cf. L. Radermacher, *Aristophanes' « Frösche »*², Vienne, 1954, p. 281.

Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 10 ὅσοι Λακεδαιμονίοις πολεμοῦντες ὑπάρχουσί μοι σύμμαχοι « tous ceux qui se trouvent en guerre contre les Lacédémoniens sont pour moi des alliés » : le relatif ὅσοι ne peut s'appuyer sur le seul participe πολεμοῦντες ; il est sujet de ὑπάρχουσι, lequel devient ensuite le verbe principal, jouant ainsi double rôle.

Platon, *Sophiste*, 265 e 3 θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη « je poserai que ce qu'on dit être produit par la nature l'est par un art divin ». L'infinitif ποιεῖσθαι dépend d'abord de λεγόμενα, puis directement de θήσω comme verbe de la proposition infinitive.

Lois X 899 d 7-8 συγγενεῖά τις... σε θεία πρὸς τὸ σύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι : ἄγει commande πρὸς τὸ σύμφυτον, au sens de « conduire, attirer à », et ensuite τιμᾶν et νομίζειν au sens de « porter à » ; on peut sans doute aussi, avec England, faire de ces infinitifs des consécutives (= ὥστε τιμᾶν).

Épinomis, 988 e 1 (ἡμῶν ἀξιούντων d 5) ...ψυχὴν αἰτίαν εἶναι θαῦμα οὐδέν « qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que l'âme soit cause ». L'εἶναι enclavé est le verbe de la proposition infinitive θαῦμα οὐδέν εἶναι, régime d'ἀξιούντων, mais aussi de l'autre proposition infinitive ψυχὴν αἰτίαν εἶναι, qui est le sujet de θαῦμα οὐδέν εἶναι.

F. Groupes de mots et incises

Iliade, XVIII 501 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἵστορι πεῖραρ ἐλέσθαι « tous deux recourent à un juge pour saisir une décision auprès de lui » : « le complément semble se rapporter à la fois à ἰέσθην et à ἐλέσθαι » (1).

Pindare, *Pythiques*, 2, 72 γένοι' οἷος ἐσσί μαθών « puisses-tu devenir tel que tu as appris que tu étais » : la proposition οἷος ἐσσί dépend à la fois de γένοιο (avec lequel οἷος a le sens de *qualis*) et de μαθών (avec lequel οἷος joue le rôle d'interrogatif indirect) (2).

Sophocle, *Ajax*, 254-255 πεφόδημαι λιθόλευστον Ἄρη/συναλγεῖν... τυπείς « je crains de périr sous les pierres, cruellement lapidé » (trad. P. Mazon), littéralement : « je crains la mort par lapidation (dont il me faudra) être frappé et souffrir ». Régime direct avec πεφόδημαι, λιθόλευστον Ἄρη est accusatif intérieur avec συναλγεῖν et peut-être aussi avec τυπείς ; cf. J. C. Kamerbeek, *op. cit.*, p. 70, après Jebb.

Platon, *Politique*, 273 a 1-2 ὁ δὲ (sc. κόσμος) συμβάλλων ... ἐναντίαν ὁρμὴν ὁρμηθεὶς « joignant, s'il s'élance de la sorte, les élans opposés » (trad. L. Robin, « Pléiade », 1942, p. 365).

Timée, 74 b 5-6 ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον τὸ σῶμα. F. M. Cornford rapporte le περὶ τοὺς στρόφιγγας enclavé à la fois à ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ et à καμπτόμενον, « plutôt qu'à l'un des deux à l'exclusion de l'autre » (3), alors que Martin, Archer-Hind, Rivaud ne le rapportent qu'aux premiers mots, et Taylor et Moreau (« Pléiade ») qu'au dernier.

(1) P. Chantraine, *Grammaire homérique*, II, *Syntaxe*, Paris, 1953, p. 109.

(2) Cf. *Le Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 72.

(3) Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, p. 296, n. 1.

Lois, III 695 a 1-3 τὴν πατρῶαν... τέχνην, οὕσαν περσικὴν — ποιμένων ὄντων Περσῶν, τραχείας χώρας ἐκγόνων : le génitif absolu ποιμένων ὄντων, explicatif avec ce qui précède, était ce qui suit ; cf. Fr. Solmsen (*Gnomon*, IX, 1933, p. 534), qui voit là « un ἀπὸ κοινοῦ caractéristique des *Lois* » et supprimerait les tirets.

VI 772 e 6-773 a 1 ὃ παῖ τοῖνυν φῶμεν ἀγαθῶν πατέρων φύντι « enfant, dirons-nous donc à un fils de parents excellents » : ἀγαθῶν πατέρων dépend de παῖ (cf. *Méneuxène*, 246 d 1) mais aussi de φύντι (lequel de φῶμεν), à retenir malgré P. Maas (1).

VIII 828 c 4 κατὰ τὸ πρόπον προσέμοντας τοῖς θεοῖς « (les) attribuant comme il sied aux dieux » ; cf. à la fin de A l'exemple de VII 816 b 9, avec le seul πρόπον adjectif.

* * *

Une pareille liste s'allongerait facilement ; toute lecture y ajouterait son butin. On n'a voulu ici que donner un cadre où les nouveaux exemples pourraient rentrer. Plus d'un passage, obscur de prime abord, s'éclaire si l'on fait intervenir la loi de l'ἀπὸ κοινοῦ, et cette loi mérite une place parmi les constantes de la stylistique grecque.

(1) Cf. G. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Munich, 1951 (1968²), p. 129, n. 2.

ADDENDA

p. 66 : *note après vérité* : Voir ci-dessus, no. 5, *C.R.A.I.*, 1961, p. 90-91.

p. 67 : *lire* : Pindare, *Pythiques*, 8, 89-90.

p. 69 : VI 751 a 3 ὁρθῶς semble porter à la fois sur les participes précédents et sur les infinitifs suivants ; cf. ma note in *Platon, Œuvres complètes*, XI.2, 1951, p. 109.

L'ÉQUIVALENCE *KERANNYMAI-TEMPERARI**A propos de deux phrases de Platon traduites par Cicéron**

Parmi les dialogues de Platon que Cicéron, à en juger par ses allusions ou citations, paraît avoir préférés, il a fait bonne place au *Phèdre*¹. Le charme du prologue ne lui a pas échappé; le Scaevola du *De Oratore* dit à Crassus (I, 7, 28) : « Cur non imitatur, Crasse, Socratem illum qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa acula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse »; et Quintus (*De Legibus*, II, 3) : « Fibrenus... statim praecipitat in Lirem... Liremque multo gelidiorem facit. Neque enim ullum hoc frigidius flumen attigi, cum ad multa accesserim, ut vix pede tentare id possim; quod in Phaedro Platonis facit Socrates » (cf. 230 b 6-7, où Cicéron semble avoir lu l'ὥστε γε des mss., et non l'ὥς γε que l'édition Robin emprunte au papyrus). La preuve de l'immortalité (245 c 5-246 a 2), traduite au VI^e l. de la *République* (27-28) dans le *Songe de Scipion* (ch. 8-9), revient sans changement au I^{er} des *Tusculanes* (23, 53-54); la comparaison de la version avec l'original, déjà entreprise par Muret, prête à des conclusions linguistiques et philosophiques, voire théologiques, en ce qu'elle éclaire l'histoire des mots latins qui expriment l'idée de mouvement, et celle d'un terme gros de controverses comme ἀγένητος². L'« éloge » d'Isocrate à la fin du dialogue (278 e 10-279 b 1) sert dans l'*Orator* (41) la polémique de Cicéron, et quoi qu'il en soit, en réalité, de l'admiration pour Isocrate que Cicé-

* *Revue de Philologie*, 3^e série, XVI, 1942, p. 143-145.

1. Sur Cicéron traducteur du grec, voir, entre autres, B. Farrington, *Primum Graius homo*, Cambridge, 1927, surtout p. 42, 54, 57 (ap. L. Laurand, *Cicéron, Volume complémentaire*², Paris, 1938, p. 454); [R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon*, Paris, 1953 (1957)].

2. Cf. Jean Humbert, *A propos de Cicéron traducteur du grec*, dans *Mélanges Ernout*, Paris, 1940, p. 197-200; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 635-647 : note C, ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle, surtout p. 638-639.

ron y découvre de la part de Socrate et de Platon, A. Meillet a choisi le passage pour illustrer la manière de Cicéron traducteur¹. « La phrase grecque, écrit-il, est idiomatique, et rien n'y est exactement traduisible » (p. 215-216). Suit une analyse magistrale de la façon dont Cicéron met en œuvre les ressources de la langue latine; sur un seul point, il s'écarte du modèle en négligeant de rendre un mot : « Il n'y avait pas d'équivalent au parfait passif *κεκρῆσθαι* : Cicéron laisse tomber l'image, et il dit simplement : *praeterea ad virtutem maior indoles* » (p. 217).

L'équivalent du passif de *κεκρῆσθαι* existait cependant, et Cicéron, comme nous allons le voir, l'a employé ailleurs : c'est *temperari*. Pour le substantif *κρῆσις*, le sens de « tempérament » n'apparaît que chez Aristote et les médecins²; mais ce sens est en germe dans le passage du *Phèdre*, où M. Robin traduit : « Son tempérament moral a plus de noblesse », et aussi, nouvel indice que le *Phèdre* annonce le style de la dernière période platonicienne, dans les *Lois* et la *VII^e Lettre*. Au xi^e l. des *Lois* (930 a 5-6), il est question d'époux que l'on sera peut-être obligé de séparer pour incompatibilité d'humeur; vraisemblablement, ces conjoints tempétueux (*κυμαίνουσιν* a 3) ne se distinguent pas par la douceur de leurs mœurs : *εἰκόδες εἶναι τοὺς τοιοῦτους μὴ πρᾶξιεν ἡθελον κερημένους* (AO); A³ et O³ ont écrit en marge γρ. *κεκρῆμένους* (-μ.μ.- A³), « an early and idiomatic variant », dit England³; sans doute, ajoute-t-il, *κεκρῆμένους* « a la meilleure autorité manuscrite et est une leçon tout à fait possible », mais l'analogie de *Phèdre* et de la *Lettre VII* est en faveur de la variante⁴. Le troisième texte, en effet, celui de la *VII^e Lettre*, a la même construction, sauf que *φύσει* (c4) remplace *ἡθει*. Platon décrit la vie sicilienne avec tous ses excès et conclut qu'il n'y a pas de tempérament assez merveilleusement équilibré pour tenir à ce régime : *ἐκ γὰρ τούτων τῶν ἔθων οὐτ' ἂν φρόνιμος οὐδεὶς ποτε γενέσθαι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀνθρώπων ἐκ νέου ἐπιτηδέων δύναιτο — οὐχ οὕτως θαυμαστῇ φύσει κραθήσεται* — ; Cicéron traduit (*Tuscul.* V, 35, 101) avec une interrogation oratoire aussi forte que la proposition négative du grec : « Quae enim natura tam mirabiliter temperari potest ? » Or, M. Benveniste le rappelait naguère, « *temperare* signifie d'abord,

1. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, 1928, p. 215-217.

2. Cf. le nouveau Liddell and Scott s. v. et Wilh. Joan. den Dulk, *Κρῆσις. Bijdrage tot de Grieksche Lexicographie*, Leyde, 1934, avec le compte rendu détaillé d'Aug. Kraemer, *Philologische Wochenschrift*, 56, 1936, c. 188-196.

3. E. B. England, *The Laws of Plato*, Manchester, 1921, t. II, p. 547.

4. A. E. Taylor traduit : « The temper in these cases is like to be none too gentle » (*The Laws of Plato*, Londres, 1934, p. 324).

comme gr. *μερύννυμι*, « mélanger un liquide (spécialement de l'eau au vin) pour l'adoucir... » Le sens propre est donc « doser convenablement un mélange »¹. Le texte latin évoque naturellement l'idée de tempérance ; et en effet Platon continue : « *σώζρων δὲ οὐδ' ἂν μελλήσῃ ποτε γενέσθαι* » ; on lirait volontiers **μελλήσαι*, correction de O⁴ : l'optatif formerait un chiasme avec *ἐύναιτο* et les deux *γενέσθαι*, et l'on traduirait : « nul ne risquera de jamais devenir tempérant ».

1. É. Benveniste, *Latin « Tempus » (Mélanges Ernout, Paris, 1940, p. 11-16)*, p. 12.

ADDENDA

p. 73 : au lieu de (c4) lire (326 c 4).

p. 74 : au lieu de on lirait volontiers lire on lirait volontiers avec Burnet.

SOCRATE DIRECTEUR DE CONSCIENCE

Étude de vocabulaire(*)

Les historiens ont observé depuis longtemps combien la méthode socratique de perfectionnement présentait d'analogies, au moins extérieures, avec certaines pratiques de l'ascétisme chrétien, comme la méditation et l'examen de conscience. Le R. P. Festugière, qui avait abordé la question dans son *Socrate*, y est revenu dans sa remarquable thèse *Contemplation et vie contemplative chez Platon* (1); à la suite de M. Méautis, il a noté dans les *Nuées* d'Aristophane une parodie de l'incubation religieuse et le reflet de théories où il est facile de reconnaître la marque de Socrate. Sans faire de ce sage un doctrinaire, ni lui attribuer la doctrine métaphysique du *Phédon*, il voit en lui un « maître de vie intérieure et de réforme morale (2) ».

Plus récemment encore, à propos du *De vita pythagorica* de Jamblique, le même P. Festugière comparait la vie pythagoricienne à celle des Pères du désert et trouvait entre l'une et l'autre des ressemblances frappantes (3).

Il est certain que l'héritage du platonisme et du stoïcisme, pour ne citer que les deux plus hautes des morales de l'anti-

(*) *Revue des études grecques*, LI, 1938, p. 395-402 (Communication lue au troisième congrès de l'Association Guillaume Budé, avril 1938).

(1) Paris, 1936, p. 69-73.

(2) *Ibid.*, p. 73, n. 2.

(3) *Revue des Études grecques*, L, 1937, p. 470-494, surtout p. 479-489.

quité, préparait les philosophes païens des premiers siècles de l'ère chrétienne à retrouver chez les disciples de l'Évangile des principes qu'ils regardaient comme leur bien. Préoccupés d'expliquer la théologie primitive du christianisme, celle de saint Paul en particulier, par l'influence de la philosophie grecque, ou les sacrements chrétiens par celle des mystères, beaucoup d'historiens de la pensée religieuse ont négligé d'examiner l'autre aspect du problème, celui des influences chrétiennes que les derniers stoïciens ou les néoplatoniciens pouvaient avoir subies, dont l'empereur Julien, entre autres, ne s'est jamais défait complètement, et qui ont marqué, à leur insu parfois, tant de païens « convertis » à une vie meilleure.

A côté — peut-être à l'exemple — des apôtres et de leurs premiers successeurs, Sénèque, Épictète, Dion Chrysostome, Marc-Aurèle font figure de directeurs de conscience; Plutarque * en fait profession. A quelle époque remonte cette attitude? Quelques textes de Platon, surtout de la *Lettre VII*, rapprochés d'expressions curieuses des *Nuées* d'Aristophane, semblent permettre d'établir que dès le temps de Socrate, et probablement grâce à Socrate lui-même, il existait un vocabulaire de la direction de conscience : le disciple « s'ouvre » à son guide et lui rend compte de sa conduite; le directeur éprouve les dispositions du sujet et s'assure de son caractère avant de prendre en mains l'œuvre de sa formation.

I

Étudions d'abord le point de vue du sujet.

La direction, qui porte sur les questions les plus variées, se présente comme une recherche en commun à laquelle l'intéressé convie les autorités en la matière. Socrate lui-même en use ainsi à l'égard de Protagoras pour obtenir de lui une définition de la vertu : « Comment pouvais-je ne pas te convier (παρακαλεῖν) à une enquête de ce genre, t'interroger, te communiquer mes idées (ou peut-être « m'ouvrir à toi », ἀνακοι-

νοῦσθαι)? » (*Protag.*, 349 a 4-5). Dans le *Lachès*, ce sont Nicias et Lachès, puis bientôt Socrate, que deux pères de famille, Lysimaque et Mélésias, convient à se joindre à eux pour l'éducation de leurs enfants (παρακαλοῦντες, 179 b 4 ; cf. 180 b 8, c 1 ; 186 a 4 ; 187 c 6). Nous vous avons appelés, disent-ils aux deux stratèges, en consultation (παρελάβομεν εἰς τὴν συμβουλὴν) sur l'affaire que nous allons vous soumettre (περὶ ὧν μέλλομεν ἀνακινουῖσθαι) (178 b 5-6). Consulter, c'est συμβουλευεσθαι : le verbe est employé deux fois quelques lignes plus haut, b 1-2. Conseiller, c'est συμβουλεύειν : à la fin de son exposé, Lysimaque conclut : « Voilà ce que nous désirions vous communiquer. A vous donc, maintenant, de nous conseiller », Ταῦτ' ἐστὶν ἃ ἐβουλόμεθα ὑμῖν ἀνακοινώσασθαι. Ἦδη οὖν ὑμέτερον μέρος συμβουλεύειν (180 a 1-2), et, à Socrate : « Si tu as quelque bon conseil à me donner, tu dois me le donner », εἴ τι καὶ σὺ... ἔχεις... ἀγαθὸν συμβουλευῖσθαι, χρὴ συμβουλεύειν (180 d 7-e 1 ; cf. 189 e 6, σύμβουλον γίγνεσθαι). Dans le *Lysis*, Hippothalès s'ouvre à Socrate de son amour et lui demande conseil : διὰ ταῦτα δὴ σοι... ἀνακινουῦμαι, καὶ εἴ τι ἄλλο ἔχεις, συμβούλευε (206 c 1-2). Même association des mots ἀνακινουῖν (cette fois à l'actif, plus rare) et συμβουλεύειν au XI^e livre des *Lois* (913 b 2-3). *Crat.* 383 a 1, T donne l'actif, BW donnent le moyen.

D'un bout à l'autre de son œuvre, on le voit, Platon est resté fidèle à ce vocabulaire. Devenu, à la fin de sa vie, directeur et conseiller comme son maître, il applique aux Siciliens qui le consultent ces mots παρακαλεῖν, συμβουλεύειν et συμβουλεύεσθαι, ἀνακινουῖσθαι. Dès le début de la *VII^e Lettre*, il se déclare prêt à aider les parents et amis de Dion, à faire avec eux tâche commune, κοινωνεῖν (323 d 11, 324 a 3 ; cf. *Lach.* 180 a 7). L'appel qu'il a jadis reçu des Trente, désireux de l'associer à une tentative ruineuse (324 d 3, παρεχάλουν ; cf. 329 a 3), il l'a adressé à Dion pour l'amener à la vie parfaite (συμβουλεύων, 327 a 4), et Dion, à son tour, a entrepris de l'adresser aux parents de Denys (εὐπαρακλήτοι, συμπαρακαλεῖν, 328 a 4 et 6). La partie parénétiq̄ue de la *Lettre* est toute pleine de παρακαλεῖν

(333 c 8, 336 d 2), de συμβουλευεῖν (330 c 5, c 10, e 2; 331 a 3, b 2, b 3, b 5, b 6, b 8, d 7, d 8; 334 c 5; 338 a 2; cf. 352 a 1), de συμβουλευέσθαι (330 e 1; 331 a 7, b 4); cf. συμβουλή (330 d 4, 331 a 5, 334 c 4 et 6, 337 e 3) et σύμβουλος (330 e 4) (1). Platon se déclare disposé à conseiller quiconque lui paraît devoir suivre ses conseils dans la matière qu'il lui soumet, ἄν... δοκῇ... συμβουλευόντος ἄν ἐθέλειν πείθεσθαι περὶ ὧν ἀνακοινοῦται (331 b 1-3); remarquons, une fois de plus, le voisinage de συμβουλευεῖν et d'ἀνακοινοῦσθαι; et, à ce propos, il proclame la liberté du sujet en fait de direction : « Si l'on ne me consulte absolument pas ou s'il est évident qu'on ne suivra nullement mes conseils, je ne vais pas, de moi-même, trouver de telles gens pour les conseiller, ni pour leur faire violence, fussent-ils mon propre fils » (331 b 4-7). A un esclave, oui, on imposera de force une direction; mais à un père, à une mère ou à sa patrie, jamais.

Si maintenant nous revenons aux *Nuées* d'Aristophane, nous y lirons une sorte de *stasimon* (456-475), où « la précision comique (des promesses du chœur) contraste avec le ton mystique sur lequel elles sont faites » (2) et où l'intention parodique se manifeste jusque dans le choix du mètre : des éléments dactyliques suivis chaque fois, en écho, d'une tripodie iambique catalectique, effet de refrain particulier à la chanson (3). Strepsiade vient d'être initié, et les nuées du chœur lui parlent la langue des mystères; elles lui tiendront lieu des autres divinités : « Tout le temps tu mèneras avec moi la vie la plus enviable du monde. » Strepsiade s'extasie : « Verrai-je donc jamais cela ? » Μετ' ἐμοῦ (463), ὄψομαι (465), qui rappelle l'épopée, voilà pour la parodie religieuse. Mais la suite rend un son plus socratique : « Si bien qu'une foule de gens assiègeront sans cesse ta porte, désireux de s'ouvrir à toi et de venir

(1) Même emploi du terme συμβουλή et de ses dérivés dans la *V^e Lettre* (qui est comme une « lettre de direction »; cf. J. Souilhé, édition des *Lettres*, Paris, 1926, p. xc) et dans la *VIII^e*.

(2) P. Mazon, *Essai sur la composition des comédies d'Aristophane*, Paris, 1904, p. 52.

(3) Cf. A. Dain, *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 111-112.

t'entretenir et conférer avec toi de litiges et d'oppositions qui te vaudront plusieurs talents », βουλομένους ἀνακοινοῦσθαι τε καὶ εἰς λόγον ἔλθεῖν πράγματα... συμβουλευτομένους μετὰ σοῦ (470-475). Il est probable que ἀνακοινοῦσθαι est pris absolument et que εἰς λόγον ἔλθεῖν commande seul les accusatifs; mais n'est-il pas frappant de le voir accompagné, non sans redondance, d'une forme de συμβουλεύεσθαι? Rogers lui donne le sens d'« avoir une consultation » (comme on en demande à un grand avocat); mais les divinités de Socrate ne promettent-elles pas au nouvel adepte la prospérité de leur grand-prêtre : nombreuse clientèle et recours fructueux à ses avis? Sans doute, la mention des « talents », si indifférents à Socrate, est une charge du comique. Sans doute aussi, κοινῶν et ses composés n'ont pas toujours ce sens spécial; Pindare a dit : « confiant à la nuit ce voyage », νυκτὶ κοινάσαντες ὁδόν (*Pyth. IV*, 115); mais ils l'ont souvent chez les auteurs qui, tels Platon, Xénophon et, malgré qu'il en ait, Aristophane lui-même, se sont formés dans la mouvance de Socrate. Un peu plus haut dans les *Nuées*, Strepsiade voulait retenir les élèves du Pensoir « pour leur communiquer une petite affaire à lui », ἵνα... κοινώσω τι πραγμάτιον ἐμόν (196-197); dans les *Helléniques*, le Lacédémonien Autoclès reproche à ses compatriotes de se faire des ennemis sans s'ouvrir aux alliés de * leurs projets : ποιῆσθε... πολεμίους οὐκ ἀνακοινούμενοι τοῖς συμμάχοις (VI, 3, 8).

II

Nous avons examiné certaines expressions qui s'appliquent au sujet en quête de direction. Voyons-en quelques-unes qui regardent le maître.

Toute admission dans une société, une corporation, suppose une épreuve préliminaire, condition du *dignus es intrare*. Socrate examine ses futurs disciples et les éprouve de toutes manières. Ici encore, le *Lachès* est un document précieux. Le célèbre portrait que Nicias fait de Socrate (187 e-188 c) le

montre acharné à presser l'interlocuteur jusqu'à ce qu'il l'ait amené à rendre compte de sa conduite présente et passée, διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῇ καὶ ὄντινα τὸν παρελθούτα βίον βεβίωκεν (187 e 9-188 a 2); et lorsque l'autre a donné dans le panneau, il ne le lâche pas avant d'avoir tout passé au crible de la belle façon : ἐπειδὴν δ' ἐμπέσῃ. . οὐ πρότερον... ἀφῆσει... πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εἴ τε καὶ καλῶς ἅπαντα (188 a 2-4). Retenons ce mot βασανίσῃ; il revient quelques lignes plus bas (b 5) et restera attaché à l'examen préalable dont Socrate vante les bienfaits dans l'*Apologie* (38 a 5-6). Les *Lois* le paraphrasent en βάσανον λαμβάνειν (I, 648 b 1, 650 a 3); mais plus fréquents encore sont les tours πείραν λαμβάνειν (*Lois*, I, 649 d 8, e 4; *Lettre VII*, 340 b 5; cf. *Protag.*, 342 a 1, 348 a 2; *Gorg.*, 448 a 5; Xénophon, *Econom.*, 8, 20) ou ἔλεγχον λαβεῖν (*Lettre VII*, 340 b 1); comme on le voit, ce dernier passage de la *VII^e Lettre* ne témoigne pas seulement de la synonymie qui * existe entre ἔλεγχος et πείρα; il oppose, par les aspects de l'aoriste et du présent, au cas particulier de Denys la méthode générale qui permet d'éprouver les candidats à la philosophie. Cette épreuve, Socrate lui-même l'a subie avec succès, lors de cette retraite de Délion où Alcibiade et Lachès ont admiré son courage : ἔδωκας σαυτοῦ πείραν ἀρετῆς, lui dit Lachès (189 b 5-6). De même, dans l'*Apologie* (39 c 7), διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου, c'est l'obligation de rendre compte de sa vie à laquelle les juges de Socrate ont voulu se soustraire en le condamnant.

Trouverons-nous de ces expressions dans les *Nuées*? Non, mais une autre toute semblable. Immédiatement après le chœur que nous avons analysé du point de vue du sujet, un κατακελευσμός du coryphée engage Socrate à tâter le néophyte : « Essaie d'initier le vieillard à ce que tu veux lui apprendre, secoue son intelligence, éprouve son jugement », τῆς γνώμης ἀποπειρώ (476-477) (1). Ainsi fait Socrate. « Voyons, dit-il, découvre-moi ton caractère. » Ἄγε δὴ, κάτειπέ μοι τὸν σαυτοῦ τρόπον (478). Et quelles

(1) Cf. Pindare, *Pyth.* IV, 83-84, σφετέρας... γνώμας... πειρώμενος.

sont les dispositions qu'il requiert de Strepsiade ? D'abord la mémoire : ἡ μνημονικὸς εἶ; (483). La facilité à apprendre : πῶς οὖν δυνήσκει μαθάνειν (488), ἄνθρωπος ἀμαθής οὐτοσί καὶ βάρβαρος (492), προθύμως μαθάνω (501). Or, ce sont là deux qualités essentielles du futur philosophe, celles que Platon mentionne en tant de passages : portrait de Théétète, avec l'εὐμάθεια (144 a 3; cf. *Epin.* 985 a 1, 989 c 1); VI^e livre de la *République* (503 cd), où la vivacité d'esprit s'oppose à la fermeté morale; *Politique* (307 bc), où les traits du candidat idéal s'appliquent au tempérament pacifique et au tempérament guerrier; IV^e livre des *Lois* (709 e 7) : le tyran sera μνήμων καὶ εὐμαθής; enfin et surtout, *Lettre VII*, à propos de Dion, μάλ' εὐμαθής (327 a 6), du vrai philosophe, εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα (340 d 4-5), des conditions de la connaissance : εὐμάθεια ... μνήμη (344 a 3-4). L'*Epinomis* décrit de même l'équilibre des qualités opposées que l'âme reçoit avec modération et sans heurt (989 b 3-d 4). *

*
**

Le vocabulaire socratique de la direction morale s'est-il transmis aux écoles postérieures ?

Une rapide enquête à travers le vocabulaire d'Épictète donne les résultats suivants. Épictète emploie plusieurs fois βασιανίζω (ainsi II, 14, 16) et plusieurs fois ἐλέγχω, ἔλεγχος, une fois (I, 26, 17-18) avec référence expresse au mot de Socrate, qu'une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue (*Apol.* 38 a). Il a συμβουλευέσθαι au sens de « consulter » (I, 15, 1 et 6) et παρακαλεῖν au sens de « convier », par exemple à la fin du passage fameux sur sa mission de chanter Dieu : ὑμᾶς εἰς τὴν αὐτὴν ταύτην ᾠδὴν παρακαλῶ (I, 16, 21). Mais ἀνακοινοῦσθαι paraît absent des *Entretiens* comme du *Manuel*.

Faute d'index suffisants, il est impossible de faire les mêmes recherches pour les anciens stoiciens, pour Dion Chrysostome et pour Marc-Aurèle. Le *Vocabulaire philosophique de Sénèque* de M. l'abbé Pittet rendra les plus grands services; mais le

premier fascicule s'arrête avant le mot *conscientia*. Il existe une bonne étude sur Sénèque directeur de conscience : C. Martha, *La morale pratique dans les lettres de Sénèque*, surtout VI, *Sénèque comparé avec les directeurs chrétiens* (1). A propos de Marc-Aurèle, le même ouvrage étudie *L'examen de conscience d'un empereur romain* (2); il a quelques pages sur la prédication morale d'Épictète (p. 162-169), à compléter par deux chapitres de l'*Étude sur Épictète* de Th. Colardeau (3).

Les épreuves imposées aux candidats, soit chez les pythagoriciens, soit au désert, ramènent les mots δοκιμάζω*, ἀποπειρασθαι (4).

(1) *Les Moralistes sous l'empire romain*³, Paris, 1872, p. 1-100, surtout 57-85.

(2) P. 171-214; cf. *Études morales sur l'antiquité*³, Paris, 1889, p. 191-234 : *L'examen de conscience chez les anciens*.

(3) Paris, 1903, p. 99-113 (*Rapports du maître et des élèves*), 115-148 (*L'exercice moral*).

(4) Cf. les textes cités par A.-J. Festugière, *R.É.G.*, L, 1937, p. 479-480.

ADDENDA

p. 76 : note après profession. : Pour Épicure, Plutarque, Épictète, Sénèque, Marc-Aurèle, cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, c. 1005-1007.

p. 79 : au lieu de sans s'ouvrir lire en ne s'ouvrant pas.

p. 80 : note après πεῖρα; : Sur la différence entre cette épreuve et l'expérience mystique, cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, c. 825-826.

p. 81 : note après (989 b 3-d 4) : Sur les rapports du *Théétète* et de l'*Épinomis* avec les *Nuées*, cf. *Platon*, XII.2, 1956, p. 111 et n. 1.

p. 82 : au lieu de mots δοκιμάζω, lire verbes δοκιμάζειν,

PLATON ET LA LANGUE DES MYSTÈRES(*)

Parmi les mystères grecs, dont le secret s'est défendu si jalousement, ceux d'Éleusis ont exercé l'influence la plus profonde. Ils se sont maintenus jusqu'à la fin du paganisme; ils étaient établis dès le VII^e ou VI^e siècle av. J.-C. Nous ne savons si Pindare et Euripide furent initiés; le fait est possible pour Eschyle, qui était originaire d'Éleusis; dans les *Grenouilles*, Aristophane lui fait invoquer Déméter avant la joute avec son rival: « O Déméter, qui as nourri mon âme, fais que je sois digne de tes mystères » (v. 886-887) (1). Nous connaissons mal la répartition des rites; il en était de préparatoires, qui se déroulaient à Agrai, dans la banlieue athénienne (c'étaient les Petits Mystères), puis à Athènes même; les Grands Mystères se célébraient à Éleusis.

Non loin de la baie de Salamine, le site d'Éleusis n'est plus guère aujourd'hui que blocs de marbres étincelants au soleil; mais les fouilles ont retrouvé des vestiges de la salle des initiations (*télestèrion*). Elle s'adossait à l'acropole et comprenait un rez-de-chaussée et un étage, le *mégaron* ou *anactoron*, couvert d'un toit à lanterneau (*opaion*). C'est là qu'après plusieurs jours de purifications et de jeûnes les initiés se réunissaient, jusqu'à trois mille à la fois. Au cœur des cérémonies se plaçait un drame mystique, avec procession liturgique: en une course qui commençait au rez-de-chaussée, à la lueur

(*) *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXXVIII, 1964, p. 9-23 (conférence donnée à l'Université d'Aix-Marseille).

(1) « On en conclut qu'il était initié. D'autres témoignages semblent cependant prouver le contraire...; il faut interpréter Aristote (*Éth. à Nic.*, III, 2, 1111 a 9) comme l'a fait Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, 14, 60, 3) ». (P. Mazon, *Eschyle*, I, Paris, 1920, p. 11 et n. 3-4).

des torches, et qui se terminait dans le mégaron, les mystes se livraient à une pantomime du mythe de Corè, la Passion de Déméter; après une longue obscurité, l'*opaion* s'ouvrait et le soleil inondait les initiés (3). Plutarque a décrit leurs sentiments : « L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux grands mystères. Le mot et la chose se ressemblent, on dit *téleutân* et *téleïsthai*. Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est à son comble : le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses ; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête; il vit avec les hommes purs et saints; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'enfoncer et s'écraser dans le borbier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas » (4). Il faut compléter cette description par un passage du « Discours Olympique » de Dion Chrysostome (XII, 33) : « (Le spectacle de la nature doit agir sur les plus ignorants) comme agirait sur un Grec ou un barbare celui des mystères : introduit pour être initié dans une demeure mystique d'une beauté et de dimensions extraordinaires, comblé de visions mystérieuses, comblé de voix entendues qui le sont aussi, il passe par des alternances de ténèbres et de lumière, il assiste à quantité de scènes, et dans celle qui a nom 'intronisation' les célébrants dansent en cercle autour des initiés assis; cet homme-là n'aurait-il, croyez-vous, aucune impression intérieure, ne soupçonnerait-il pas qu'une intention, une sollicitude supérieures président à ces actes, fût-il quelque barbare perdu et anonyme, manquât-il de tout exégète, de tout interprète, pour peu qu'il eût une âme humaine ? ». Et, malgré toute la distance qui sépare l'initiation

(3) Cf. P. BOYANCÉ, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 57-58.

(4) PLUTARQUE, *De anima (Fragmenta)*, éd. Didot, V, p. 9), ap. Stobée, *Anthologie*, IV, 52 b, 49, p. 1089 Hense*; trad. de P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 393. Cette description mêle aux traits proprement éleusiens les éléments orphiques : la prairie, le borbier ; cf. G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton et Londres, 1962, p. 266 et n. 174. D'après STOBÉE, suivi par M. P. NILSSON (*Geschichte der gr. Religion*, II^e, Munich, 1961, p. 680, n. 3), elle est de Thémistius.

isiaque de celle d'Éleusis (5), il faut rappeler encore la confession du Lucius d'Apulée, où le héros des *Métamorphoses* révèle au lecteur non pas les formules liturgiques, soumises à un secret rigoureux, mais l'essentiel de son itinéraire nocturne; l'initiation isiaque, en effet, paraît avoir figuré — déjà ! — un voyage cosmique (6) : « J'ai approché des limites de la mort; j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière incandescente ('nocte media vidi solem candido coruscantem lumine'); j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en-haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près » (7).

Ces narrations tardives de Plutarque, de Dion Chrysostome, d'Apulée, toutes postérieures à l'ère chrétienne, nous aident au moins à entrevoir le fonds « mystérique » où Platon a puisé. Quelle place tient chez lui la langue des mystères, le vocabulaire de l'initiation ? Que représentent pour lui les non-initiés ? Comment transpose-t-il les impressions produites par les cérémonies ? Peut-être l'examen de ces questions nous fera-t-il pénétrer plus avant dans sa psychologie religieuse.

I

Pour étudier le vocabulaire de l'initiation chez Platon, il faut partir des verbes *μυεῖν* et *τελεῖν*; les substantifs n'ont pas chez les auteurs anciens la même importance que dans les langues modernes; les composés en *-σις*, ceux des noms d'action, sont souvent tardifs, et Platon, par exemple, ignore *μύσις* (comme d'ailleurs *μύστις* et *ἐπόπτης*); il n'a que deux cas de *μυστήριον* au pluriel, en parlant des « Mystères » (*Ménon*, 76 a 9; *Théét.*, 156 a 3); seul *τελετή* est fréquent, mais non toujours à propos d'Éleusis. En principe, si *τελετή* désigne le degré d'initiation supérieur à la *μύσις*, *τελεῖν*, qui dans l'usage courant signifie « parachever, parfaire », devrait dire plus que *μυεῖν*. En fait, le plus souvent, ces verbes sont interchangeables. Deux exemples vont

(5) Cf. P. FOUCART, *ibid.*, p. 201-203.

(6) Cf. P. COLLOMP, in *Revue de Philologie*, 1912, p. 196-201.

(7) *Métamorph.*, XI, 23, 7 (trad. P. Vallette); cf. M. DIBELIUS, « Die Isisweihe bei Apuleius », in *Sitzungsb. der Heidelberger Akad. d. Wiss.*, pl.-h. Kl., 1917, n° 4; A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1954, p. 160, n. 18.

le montrer. Le premier est classique; c'est le v. 375 de la *Paix* d'Aristophane; Trygée demande trois drachmes pour acheter le porcelet rituel : « je dois me faire initier avant de mourir », *δεῖ γὰρ μνηθῆναι με πρὶν τεθνησκέναι*. Si le poète prend ici *muësis* au sens technique d'initiation du premier degré ou d'« initiation préalable », on voit mal comment son personnage a pu s'en promettre la félicité éternelle réservée à l'initiation complète; mais il n'insistait sans doute pas sur la différence entre *μνηθῆναι* et *τελεσθῆναι* (8) ; la *muësis* de Trygée « confère déjà une espérance de salut »; or, cette espérance de salut ne peut guère « naître d'une cérémonie d'adoption qui permettrait seulement l'accès à ces cérémonies ultérieures, seules dotées d'une efficacité véritable » (9). L'autre exemple appartient au *Gorgias* de Platon (497 c 3-4). Socrate dit à Calliclès : « Tu es bien heureux d'avoir été initié aux Grands Mystères avant de l'être aux Petits : je ne croyais pas que ce fût possible ». Ici encore l'emploi de *μυεῖν* étonnerait si le mot s'opposait rigoureusement à *τελεῖν*; pour l'initiation aux Grands Mystères, dont les autres rites ne sont que la préparation, c'est *τελεῖν* qu'on attendrait. En somme, les textes de la *Paix* et du *Gorgias* obscurcissent ou du moins remettent en question le rapport entre *muësis* et *téléte*, et P. Roussel, qui l'a étudié de très près, renonce à le tirer définitivement au clair (10).

Chez Platon, l'emploi métaphorique exclut le plus souvent une distinction nette entre les deux termes. C'est ce qui ressort d'un passage du *Phédon* (81 a 7), que nous retrouverons plus loin, et d'un autre du *Ménon* (76 e 8-9). « Je crois, dit Socrate à Ménon, que tu en viendrais à penser comme moi si tu n'étais obligé de partir avant les Mystères... et si tu pouvais rester ici jusqu'après ton initiation », *εἰ περιμείναις τε καὶ μνηθείης*. Pour R.S. Bluck, il s'agirait des Petits Mystères; comme ceux-ci avaient lieu en février, ce serait un indice que la scène se situe à la fin de janvier ou au début de février 402 av. J.-C. (11). Mais *μυστηρίων* peut aussi bien s'appliquer aux Grands Mystères, et *μνηθείης* ne suffit peut-être pas à décider en faveur des Petits. Ordinairement peu distinct de *téléin*, *mueîn* est deux fois

(8) Cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 78, n. 12.

(9) P. ROUSSEL, in *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LIV, 1930, p. 67.

(10) *Id.*, *ibid.* Pour Fr. Sokolowski, l'équivalent le plus exact de *τελετή* serait l'anglais « performance », entendu comme « complexe de rites » (*Charisteria G. Przychocky*, Varsovie, 1934, p. 276).

(11) R.S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961, p. 254.

associé à ἐποπτεύειν, dans un texte du *Phèdre* que nous commenterons (250 c 4) et dans la *VII^e Lettre* (333 e 4), sans qu'il apparaisse clairement si Platon voulait par là entendre toute la *téléte*. Ce dernier terme aurait alors désigné l'ensemble de l'initiation plutôt qu'un stade déterminé (12); l'épophte, elle, ne peut être que le dernier acte, la contemplation des objets sacrés que l'hierophante présentait en une ostension solennelle; un Père de l'Eglise, saint Hippolyte, nous a rapporté celle de l'épi de blé moissonné en silence (13). Cependant la gradation *muësis, téléte, épopteia* a pour elle le texte du *Banquet* où Diotime dit à Socrate: « Voilà les mystères d'amour auxquels tu peux probablement être introduit (*muètheiës*); quant à l'initiation parfaite et à la révélation (*ta dé téléa kai époptika*)..., je ne sais si elles seraient à ta portée » (209 e 6-210 a 2; cf. 210 e 4) (14). L'épophte avait lieu un an après l'initiation aux Grands Mystères, à Éleusis comme celle-ci et à la même époque de l'année; elle pourrait s'être ajoutée ultérieurement à l'initiation préalable et aux initiations d'Agrai et d'Éleusis, « soit pour faire revenir les initiés, soit en vertu du penchant naturel à l'élaboration » (15).

À côté de *téléte*, Platon emploie une fois *télos* (au pluriel) en parlant des mystères. Le passage fait partie du l. VIII de la *République*; il s'agit des « maximes fausses et menteuses » qui pervertissent l'âme du jeune homme: « quand elles l'ont vidée des vertus et purifiée comme pour l'initier à de grands mystères (τῇ τοῦ ... τελουμένην ψυχὴν μεγάλους τέλεσι), elles ne tardent pas à ramener l'insolence, l'anarchie... l'impudence, qui s'avancent dans la lumière, la couronne sur la tête, escortées d'un chœur nombreux » (560 d 10-e 4); λαμπράς et χοροῦ ont des parallèles dans les *Grenouilles* d'Aristophane (φλογέας 340; καλλιχορώτατον 451) et ἑστεφανωμένας répond à l'ἑστεφανωμένους du paradis orphique décrit au l. II de la *République* (363 c 6) comme au στέφανον μύρτων des *Grenouilles* (330). Platon compare au dieu des

(12) « Τελετή et τέλος pouvaient équivaloir à μυστήριον comme une sorte de *pars pro toto* » (H. BOLKESTEIN, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia*, Giessen, 1929, p. 56).

(13) Hippol. *Refutatio*, V 8 (G.C.S., II, p. 96); cf. J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, p. 106-107.

(14) Il faut reconnaître, avec E. FASCHER (*Reallexikon für Antike und Christentum*, V, Stuttgart, 1962, c. 978), que ni *Banquet* 210 a ni *Phèdre* 250 a ne précisent l'objet (ou les objets) de cette révélation.

(15) A.D. Nock, in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, p. 54.

mystères Iacchos, ramené processionnellement d'Athènes à Éleusis, les vices exilés qui reprennent possession de l'âme (16).

Deux termes, enfin, méritent une mention. Le premier, *προαγορεύειν*, fait allusion à la proclamation, *πρόρρησις*, où l'hiérophante écartait les insignes. C'est un exemple, entre plusieurs, de ce que Mgr Diès appelait la « transposition platonicienne », si accueillante au vocabulaire des mystères. Quand, au X^e l. des *Lois*, le législateur « annonce aux impies qu'ils aient à quitter leurs façons de vivre pour les tourner vers une vie pieuse » (907 d 6-7), les mot *προαγορεύων ἐξίστασθαι* répondent aux paroles du coryphée des *Grenouilles*, vêtu en hiérophante : *εὐφημεῖν χρὴ καξίστασθαι* (354; cf. 370). L'autre terme est l'adjectif *ἀπρόρρητος*, « in formulable, incommunicable »; au l. XII *des *Lois* (968 e 4), où Ast le conjecture avec une quasi-certitude, son emploi pourrait venir aussi des mystères.

II

L'intérêt que Platon porte aux mystères apparaît dans l'emploi qu'il fait du mot « non-initié », *ἀμύητος*, *ἀτέλειστος*; comme les verbes *μυεῖν* et *τελειν*, les deux adjectifs sont d'ordinaire synonymes. Le texte principal appartient au *Gorgias* (493 a 1-c 3); Socrate discute avec Calliclès, et refuse d'admettre que la vie de l'homme aux désirs insatiables soit la meilleure. Après avoir cité deux vers d'Euripide (« Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre » ?), il continue :

« Peut-être, nous aussi, sommes-nous réellement morts; c'est ce que j'ai déjà moi-même entendu dire à un des doctes, qu'actuellement nous sommes morts, que notre corps est une tombe et que, dans notre âme, la partie où résident les passions se laisse retourner et balloter en tous sens. Cette partie, dit-on, un habile mythologue, — peut-être quelqu'un de Sicile ou d'Italie, — en a infléchi le nom, et, à cause de cette force de conviction persuasive, l'a appelée tonneau, et les insensés, non-initiés; comme, chez les insensés, cette partie de l'âme où résident les passions lui apparaissait débouchée et incapable de rien retenir, il en a fait un tonneau percé, pour en représenter la nature insatiable. Tout au contraire de toi, Calliclès, il montre que parmi les

(16) Cf. J. ADAM, *The Republic of Plato*, II, Cambridge, 1902, p. 243.

habitants de l'Hadès, — c'est ainsi qu'il désigne le monde invisible, — les plus malheureux sont les non-initiés, qui portent de l'eau au tonneau troué dans un autre récipient percé, un crible. Par crible, paraît-il, à ce que me disait mon interlocuteur, il désignait l'âme; et il avait comparé l'âme des insensés à un crible parce qu'elle était, disait-il, trouée, incapable de rien retenir par manque de sécurité et par oubli ».

Il faut rapprocher ce texte de deux phrases du *Phédon*, 69 c 4-6 : « quiconque arrive chez Hadès sans initiation et sans participation aux mystères (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος; cf. Proclus in *Alcib.*, 5, 5, Westering) reste enfoncé dans le borborygme, tandis que celui qui aura été purifié et initié (τετελεσμένος), arrivé là-bas, habitera dans la société des dieux »; 81 a 7-8 : « comme on le dit de ceux qui ont reçu l'initiation (μεμυημένων), c'est véritablement dans la compagnie des dieux que (l'âme) passe le reste de son temps ». Ces expressions reviennent dans un passage de la *République* d'ailleurs dirigé contre les charlatans de l'initiation, les Orphéotéléstes (II, 363 d 6-8) : « pour les hommes impies (ἀνοσίους, ici peu différent d'ἀμύητους) et injustes, ils les plongent dans une sorte de boue et les obligent à porter de l'eau dans un crible » (17). Festins avec les dieux pour les initiés, borborygme et vain travail pour les non-initiés, voilà en bref le sort des élus et des damnés. Dernière allusion aux *amuètoi* dans le *Théétète* (155 e 3), où Socrate dit à son jeune interlocuteur : « Veille à ce qu'aucun des non-initiés ne nous entende ».

Les tenants d'un orphisme italique, issu de Sicile et de Grande-Grèce ou du moins largement implanté dans ces régions, ont naturellement exploité en sa faveur l'allusion de Platon à « l'habile mythologue » qui aurait même origine. On n'a jamais pu identifier ce sage, plus ou moins mythique lui-même. Les Pythagoriciens eurent des écoles fameuses à Métaponte, à Crotone, à Tarente; plusieurs des lamelles d'or dites « orphiques » ont été trouvées à Pétilia et à Thourioi; Empédocle avait illustré sa patrie, Agrigente. Mais quand Platon écrivait le *Gorgias*, trois faits se présentaient à son esprit : le poète Timocréon (fr. 6 D) avait un vers sur « le Sicilien, habile homme, (qui *

(17) Sur le passage, cf. « Les Religions de la Grèce antique », in *Histoire des religions*, III, Paris, 1955, p. 208-209; sur le βόρβορος, cf. M. AUBINEAU, *Le Thème du « Bourbier » dans la littérature grecque profane et chrétienne*, in *Recherches de science religieuse*, XLVII, 1959, p. 185-214, surtout p. 186-189.

un jour) dit à sa mère » ; deux des interlocuteurs du dialogue, Polos et Gorgias lui-même, étaient siciliens ; ce peuple et plus encore peut-être les Italiotes se passionnaient pour l'eschatologie ; d'où l'addition ἡ Ἰταλικός. Il ne faut peut-être pas chercher à préciser davantage (18).

Ce qui nous intéresse, c'est la comparaison des non-initiés aux porteurs et porteuses d'eau de l'Hadès. Plus tard, on représentera ainsi les Danaïdes, sans doute parce que porter l'eau dans un crible était une ordalie, un « test » de virginité et que d'autre part, pour les châtier d'avoir immolé leurs époux la nuit même des noces, remplir un tonneau percé est devenu leur supplice. Avec le rocher que Sisyphe devait éternellement rouler en remontant une pente, et qui figure souvent dans le tableau, avec la faim et la soif de Tantale, à jamais inapaisées, le tonneau des Danaïdes est passé dans le folklore infernal (19). Avant Platon, la fable des porteurs d'eau avait inspiré Polygnote pour sa fresque de la leschè des Cnidiens à Delphes ; dans la description où il nous en donne une idée exacte, Pausanias ne parle pas de crible, mais il note le trait essentiel à l'allégorie du *Gorgias* : chez Hadès, les non-initiés portent de l'eau à un tonneau sans fond qu'ils doivent remplir (20). Au v^e siècle, deux vases à figures noires, une amphore de Munich et un lécythe de Palerme, interprètent aussi la légende sans faire de place au crible (21).

Nous disions tout à l'heure que *amuētos* et *atélestos* ne différaient guère pour le sens ; Platon les associe dans le texte du *Phédon* (69 c) auquel nous nous sommes référé ; dans le passage du *Gorgias*, c'est *amuētos* qu'il emploie à deux reprises (493 b 1 et 5), peut-être

(18) Cf. I.M. LINFORTH, « Soul and Sieve in Plato's *Gorgias* », dans *University of California Publications in Classical Philology*, XII, 17, 1944, p. 295-314, surtout p. 313 ; E.R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, p. 297 et 301. Sur les liens qui demeurent entre l'orphisme et les mystères, cf. P. BOYANCÉ, *R.E.G.*, 1962, p. 474-480.

(19) La première mention des Danaïdes se trouve dans l'*Axiochos* attribué à Platon (qui n'est pas antérieur au I^{er} s. av. J.-C.), 371 e 6-7, Δαναίδων ὕδρεϊα ἀτελεῖς, où l'adjectif a le double sens de « sans fin » et de « non-initié ». Cf. WILAMOWITZ, *Homerische Untersuchungen*, Berlin, 1884, p. 202 ; E. ROHDE, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1928, app. III, p. 603-605 ; J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, p. 288-289 ; G. MÉAULTIS, *L'Ame hellénique d'après les vases grecs*, Paris, 1932, p. 165-166 et 176-178. Sur l'évolution de la légende, cf. J.E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922, p. 613-623 ; A.B. COOK, *Zeus*, III, ib., 1940, p. 397-401.

(20) Cf. PAUSANIAS, *Itinéraire*, X 31, 9-11.

(21) Cf. A.B. COOK, *Zeus*, III : amphore de Munich (fig. 262) ; lécythe de Palerme (fig. 264 et pl. xxxvi).

par un jeu sur l'étymologie qui rapprocherait *mueîn* « initier » de *mueîn* « fermer la bouche, les yeux » ou plus souvent au sens intransitif « être fermé » (22) : les *amuètoi* seraient sans fond comme le tonneau de la fable ! Autrement, s'il avait tenu à marquer la différence entre *muësis* et *téléte*, c'est plutôt *atélestos* qui aurait eu ses préférences, car les *amuètoi* du *Gorgias* manquent moins de *muësis* que de *téléte* (23). Mais il ne faut sans doute pas attacher trop d'importance à la distinction : le cas est le même que pour le vers d'Aristophane où Trygée demande à « être initié, *muèthènai*, avant de mourir » (24).

III

Dès le début de cet entretien, nous avons dit que l'essentiel des mystères, leur effet le plus bienfaisant tenaient à l'impression produite sur les initiés. Après avoir examiné comment Platon exploite le vocabulaire de l'initiation et le sort des non-initiés, il nous reste à le voir transposer les sentiments de joie, de béatitude, j'allais dire d'extase, que suscitait la contemplation des mystères. Trois textes majeurs vont retenir notre attention, chronologiquement séparés par de longs intervalles mais rapprochés par une commune inspiration.

Le premier de ces textes appartient au *Banquet* (210 e). Au seuil de la grande révélation qui termine son discours, Diotime, la prophétesse de Mantinée, introduit l'époptie qu'elle avait promise à Socrate, — autant que celui-ci pourrait la supporter, — en des termes qui devaient parler au cœur des initiés d'Éleusis : « Quand un homme... aura contemplé les beaux objets dans l'ordre correct de leur gradation, celui-là désormais en marche vers le terme de l'initiation amoureuse (πρὸς τέλος ... τῶν ἐρωτικῶν), aura la soudaine vision d'une beauté dont la nature est merveilleuse » (d'après les deux traductions de L. Robin, 1929 et 1940). On a rapproché le *télos* de ce texte et le *téléa*

(22) Sur *μύειν* et *μυεῖν*, cf. H. LEISEGANG, in *Philologische Wochenschrift*, LXIV, 1924, c. 142-143. H. KRÄMER, *Zur Wortbedeutung « Mysteria »* (in *Wort und Dienst*, N.F., VI, 1959, p. 121-125) dérive *μυστήριον* de *μύειν* sans parler de *μυεῖν*; il rapproche pour le sens *μυστήριον* d'*ἄρρητον* et note l'équivalence *μυστήρια* = *ἄρρητα ἱερὰ* (ARISTOPHANE, *Nuées*, 302; XÉNOPHON, *Helléniques*, VI, 3, 6). Sur la « cascade de calembours » du passage, cf. L. ROBIN, *Platon, Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), I, 1940, p. 1280, n. 154.

(23) Cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 78, n. 12, fin.

(24) Ci-dessus, p. 12.

de 210 a 1 (25) ; Platon aurait employé à dessein un mot qui signifie à la fois « terme » et, comme *téléte*, « mystère » (26). Le *théomémenos* de la contemplation progressive du beau prépare le *katopsétai* de la révélation suprême, qui se fait dans un flot de lumière, nous l'avons vu, et soudainement, *exaiphnès* : cet adverbe, cher aux mystiques païens et chrétiens, revient dans la *VII^e Lettre*, à propos de l'intuition de l'être qui, au sommet de l'échelle dialectique, jaillit en un instant, à la façon d'une étincelle (27). Après la description de la montée par où l'âme s'élève jusqu'au Beau impérissable et immuable, Diotime revient sur les sentiments de l'homme à qui il est donné de voir cette Beauté en elle-même, et de nouveau elle arrête sa phrase sur le mot de contemplation, *katideîn* (211 e 4).

C'est maintenant le mythe du *Phèdre* dont la page centrale (249 c-250 d) lie à la réminiscence de l'Idée le délire d'amour et la contemplation de la Beauté. Elle le fait dans la langue des mystères. « C'est en usant droitement de tels moyens de se ressouvenir qu'un homme toujours parfaitement initié à des initiations parfaites (τελέους ... ἀεὶ τελετὰς τελούμενος) devient, seul, réellement parfait » (249 c 7-9). Mais se remémorer à partir des choses de ce monde celles de là-bas n'est pas aisé pour toute âme ; leurs crimes font oublier à beaucoup les saintes visions de jadis (λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν, 250 a 4). Ces augustes objets sont ceux que l'hierophante d'Éleusis montrait aux initiés (28). Les Idées autrefois entrevues se laissent mal reconnaître dans les images d'ici-bas : Justice, Sagesse n'apparaissent que rarement ; seule la Beauté, la plus lumineuse jadis, peut encore briller d'un vif éclat. Voici le passage capital : « La beauté était resplendissante à voir lorsque, en compagnie d'un chœur bienheureux, les uns, comme nous, dans le cortège de Zeus, d'autres en compagnie de tel autre des dieux, en avaient la vue et la contemplation béatifiantes ; initiés ainsi à celles des initiations qu'on peut dire sans impiété les plus béatifiques, ce mystère, nous le célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature, exempts de tous les maux qui nous attendaient dans la suite du temps,

(25) Cf. R.G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1909, p. 128.

(26) Ci-dessus, p. 13.

(27) *Lettre VII*, 341 d 1 ; cf. mon *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 144 et n. 3 ; N.-I. BOUSSOULAS, *L'Être et la composition des mixtes dans le « Philèbe » de Platon*, Paris, 1952, p. 75-82 ; *Dictionnaire de Spiritualité*, s.v. « Contemplation », t. II, Paris, 1952, c. 1823 (J. Lemaitre) et 1897 (R. Roques).

(28) Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs*, Paris, 1932, p. 46, n. 2.

les objets du mystère auquel nous étions introduits et initiés ayant, de leur côté, intégrité, simplicité, immobilité, félicité, apparitions dévoilées dans une pure lumière à des êtres qui sont purs eux-mêmes » (250 b 6-c 5). La « pure lumière » est toujours celle qui, au sortir des ténèbres, éblouissait les initiés du haut de l'ὄπαϊον; « intègres », ὀλόκληρα, et « immobiles », ἀτρεμῇ, rappellent les épithètes de l'Un parménidien, οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές (29). Ces deux mots, avec ἀπλᾶ et εὐδαίμονα, conviennent directement aux ὄντως ὄντα, dont les *phasmata* ne sont que le reflet; Noack nie cette ostension d'objets sacrés, ἱερά, aux initiés (30); pourtant le « socle sacré » de 254 b 8, sur lequel le cocher revoit la Beauté d'autrefois à travers ses souvenirs, au moment où les chevaux se jettent sur le bien-aimé, est celui d'une statue (31). « Resplendissant » se retrouve chez Apulée dans la confession citée plus haut : Lucius a « vu au milieu de la nuit le soleil briller de sa lumière incandescente », *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*. Les rayons du soleil levant doraient le Zeus d'Olympie comme les parois du sanctuaire d'Apollon à Delphes, et c'est à lui que le jeune Ion, dans la pièce d'Euripide, adresse son salut matinal (32); il en était de même pour les statues des temples d'Égypte, qui apparaissaient alors animées et glorifiées (33). Or, ce soleil qui brille en pleine nuit paraît avoir été personnifié (34), à moins plutôt que, selon l'antique croyance grecque, le soleil ne luise jusque sous terre pour les initiés; déjà un thrène de Pindare donnait aux justes un soleil perpétuel « pendant ce qui est ici-bas la nuit » (35); de même, les mystes d'Aristophane chantaient au milieu de leurs

(29) Parménide, B 8, 4 Diels-Kranz; cf. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, Berlin, 1928, p. 27, n. 1; I^a, New-York, p. 24 et p. 343, n. 28. L'ὀλόκληρα de Platon appuie la leçon οὐλομελές, adoptée par Diels-Kranz; mais l'οὔλον μουνογενές de Clément d'Alexandrie et de Simplicius a de nombreux partisans et le parallélisme de *Timée*, 31 b 3 (cf. *Les Religions de la Grèce antique*, in *Histoire des Religions*, III, Paris, 1955, p. 191 et n. 1) : Platon, par ses citations ou allusions, apporte de l'eau aux deux moulins. L'une et l'autre leçon peut remonter à Parménide. Cf. M. UNTERSTEINER, *Parménide*, Florence, 1958, p. xxvii-xxxi.

(30) F. NOACK, *Eleusis*, Berlin, 1927, p. 227.

(31) Cf. les notes de L. ROBIN *ad loc.* (Paris, 1933) et son *Banquet* (Paris, 1929), p. 67, n. 4.

(32) EURIPIDE, *Ion*, 82 sv.; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1954, p. 82; et, sur l'adoration du soleil levant, V. MAGNIEN, « Une prière du matin chez les Grecs » (*Société toulousaine d'études classiques, Mélanges*, II, Toulouse, 1948, p. 3-14).

(33) A.-J. FESTUGIÈRE, *ibid.*, p. 83.

(34) Cf. M. DIBELIUS, « Die Isisweihe bei Apuleius » (*Sitzungsb. der Heidelberger Akad. d. Wiss.*, ph.-h. Kl., 1917, n° 4), p. 27 et n. 1).

(35) PINDARE, fr. 129 S.

danses : « Pour nous seuls le soleil brille répandant une gaie lumière, pour nous tous qui sommes initiés », ὅσοι μεμυήμεθα (36).

Un peu plus loin dans le *Phèdre*, le souvenir de la Beauté se teinte de regret : πόθῳ τῶν τότε (250 c 7), ὁ τῶν τότε πολυθεάμων (251 a 2). « Jadis », τότε, comme « là-bas », ἐκεῖ, reviennent souvent dans ce contexte; ἐκεῖ surtout, que H.-I. Marrou définit : « ce mot admirable où le platonisme païen résume son message essentiel et le pressentiment d'une Vérité plus totale » (37). Jamais ne s'est mieux exprimée la nostalgie de ce que Plotin, à la suite du *Théétète* (176 b 1), appelle la « chère patrie » : « Fuyons donc vers notre chère patrie » (38).

Après le *Banquet* et le *Phèdre*, les dialogues de l'amour, une œuvre de l'extrême vieillesse de Platon, l'*Epinomis*; son testament, si, comme je n'ai cessé de le croire, Platon « est mort en l'écrivant » (39). C'est encore un dialogue. — car cette forme littéraire s'est maintenue jusqu'au bout, et les interlocuteurs de l'Athénien qui représente Platon lui-même, — le Crétois Clinias et le Lacédémonien Mégillos, — ne sont pas uniquement des répondants; ils ne l'étaient pas non plus dans certains livres des *Lois*. Le contenu, très riche, est souvent difficile; la forme, embarrassée; mais en plus d'un mouvement se retrouve la main du maître, et notre passage est de ceux-là. A première vue, il peut sembler téméraire de mettre en relation avec Éleusis le culte astral prêché par l'*Epinomis* : l'astrolâtrie n'a rien de « mystérique ». Un lien pourtant unit les mystères et la dernière forme de la religion platonicienne; c'est le sentiment si grec d'une danse, d'une « chorée » : chez Aristophane, les initiés forment tout naturellement le chœur, dont nous avons plusieurs fois cité les chants; et leur idéal inclut « une éternelle chorée sur une prairie en fleurs sous le murmure d'un vent caressant, jouant dans le feuillage mobile des peupliers » (40). Le *Phèdre* aussi, nous l'avons vu, associait « à un chœur fortuné » les spectateurs antiques de la Beauté (41). Les révolutions des astres, que décrivait déjà le même dialogue, repa-

(36) ARISTOPHANE, *Grenouilles*, v. 454 sv. Cf. M.P. NILSSON, *Gesch. der gr. Religion*, II^e, Munich, 1961, p. 635 et n. 1.

(37) H. DAVENSON (-MARROU), *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin*, Neuchâtel, 1942, p. 17.

(38) Cf. PLOTIN, *Ennéades*, I 6, 39 (citant *Iliade*, 9, 27).

(39) Cf. CICÉRON, *Cato Major De senectute*, 5, 13 : « (Plato) uno et octogesimo anno scribens est mortuus ».

(40) Th. ZIELINSKI, *La Religion de la Grèce antique*, Paris, 1926, p. 116.

(41) *Phèdre*, 250 b 7.

raissent dans le *Timée* comme les évolutions d'un chœur parfaitement ordonné (χορείας, 40 c 3), dont la représentation, d'ailleurs, demandait des « modèles construits à l'imitation des phénomènes » (40 d 3), des sphères planétaires ou « planétaires artificiels » (42). Devant ces mécanismes compliqués, qui annonçaient les appareils planétaires des xvi^e et xvii^e siècles ou la grande horloge de Strasbourg, Platon s'est extasié : « Il est, dit A. Rivaud, vis-à-vis de son automate, comme un enfant devant un beau jouet »... C'est que, « à regarder les astres se mouvoir en cadence dans leurs disques régulièrement espacés, on croirait voir un ballet merveilleux » (43). L'enthousiasme contenu du *Timée* reste dans les *Lois* au service d'une démonstration, celle de l'existence des dieux sidéraux (X, 899 a), qui pouvait se déduire, dès le livre VII, de la régularité de leur mouvement (821 a - 822 a). Dans l'*Epinomis*, le vieux Platon brûle de zèle pour la religion nouvelle qu'il veut introduire, à côté, non pas à la place, de la religion traditionnelle de Delphes ; et quand il prouve à nouveau l'intelligence des astres par l'ordre qui préside à leurs révolutions, il s'abandonne à son ravissement : « Ce qui suit sa route en ordre dans le ciel donne, par là même, une forte preuve de son intelligence... Quand l'âme, dans la perfection de l'intellect, se propose le bien parfait, rien ne peut la faire changer, et cette impossibilité complète se produit réellement selon la raison ; l'acier même ne saurait jamais être plus fort ni plus ferme... Donc, les hommes devraient voir une preuve de l'intelligence des astres et de toute leur procession dans le fait qu'ils reproduisent toujours les mêmes mouvements, et cela parce qu'ils répètent depuis un temps prodigieusement long des actes qu'ils ont décidés jadis, au lieu de changer d'avis sans règle... C'est là la nature des astres, d'être la plus belle à voir et, en exécutant une marche et une chorée qui sont le plus beau et le plus magnifique de (tous les) chœurs, de pourvoir aux besoins de tous les êtres » (982 b-e). Après avoir dénoncé l'impiété qui refuserait au soleil et à la lune les honneurs divins, l'Athénien s'en prend au scandale de ces astres égaux au soleil et à la lune et qui n'ont pas de domaine propre, pas de culte ! « N'allons pas, dit-il, faire hommage à l'un de l'année, à l'autre du mois, sans attribuer aux autres un apanage ni un temps où chacun

(42) Cf. A. RIVAUD, « Le Système astronomique de Platon », in *Revue d'Histoire de la philosophie*, II, 1928, p. 4 sv.

(43) *Id.*, *ibid.*, p. 24.

d'eux parcourt son circuit et réalise ainsi, pour sa part, l'ordre qu'a établi et voulu visible la loi de toutes la plus divine », λόγος ὁ πάντων θεϊότατος (986 c). Dans cette loi, cette Pensée divine, qui règle l'ordre des mouvements célestes, les Pères de l'Église ont vu le Verbe; aussi Eusèbe et après lui saint Cyrille d'Alexandrie et Théodoret insèrent-ils dans un contexte trinitaire la phrase sur le *logos*, qui leur apparaissait comme un pressentiment de l'action créatrice. Jamblique a cédé au même attrait, en reprenant la fin du passage et en ajoutant les lignes sur la véritable initiation : « cet ordre, l'homme privilégié commence par l'admirer, après quoi le désir le saisit d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, dans la pensée qu'ainsi il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il arrivera aux régions destinées à la vertu; et initié vraiment, réellement (μεμυημένος ἀληθῶς τε καὶ ὄντως), participant dans l'unité de son moi à une sagesse qui est une, il passe le reste du temps à contempler les plus beaux spectacles, autant que la vue peut les atteindre » (44).

Voilà donc, une fois encore, le *mémuménos* des mystères, au participe parfait où Platon emploie volontiers ce verbe, pour insister sur l'accomplissement achevé de l'initiation. Ce que les initiés demandaient à Éleusis, c'était sans doute, à l'origine surtout, la prospérité matérielle, dont le premier grain de blé remis par Déméter à Triptolème demeurait le gage : sur l'admirable marbre du Musée National, « le plus beau relief qu'il y ait à Athènes, peut-être le plus beau qu'il y ait au monde » (45), le héros reçoit dans sa main ouverte ce premier blé; mais ceux qui, riches ou pauvres, se pressaient au *télestèrion* attendaient davantage : une espérance meilleure au moment de la mort, une assurance pour l'au-delà; Isocrate et d'après lui Cicéron l'ont dit en termes magnifiques : « Déméter, dit Isocrate, accorda à nos ancêtres deux sortes de récompenses, qui sont précisément les plus grandes : les récoltes, qui nous ont empêché de vivre à la façon des bêtes, et l'initiation, qui, à ceux qui y participent, donne pour la fin de la vie et pour toute l'éternité de plus douces espérances »; et

(44) *Épinomis*, 986 c 1-d 4. On trouvera dans l'apparat de l'édition des Universités de France, au t. XII, 2^e partie, du Platon, les références de la tradition indirecte. Sur l'interprétation patristique de ce texte, cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 7^e éd., Paris, 1927, p. 59.

(45) Cf. H. LECHAT, *Phidias*, 2^e éd., Paris, 1924, p. 72; *Sculptures grecques antiques*, Paris, 1925, pl. xxxviii.

Cicéron : « Athènes ne nous a rien donné de meilleur que ces Mystères. Ce sont eux qui, nous éloignant d'une vie sauvage et cruelle, nous ont civilisés et amenés à la douceur d'une existence humaine ; qui nous ont fait connaître les premiers accès (*initia*), comme on dit, mais en réalité les vrais principes de la vie, et qui nous ont donné, en plus d'une théorie qui enseigne à vivre dans la joie, celle qui permet de mourir avec une espérance meilleure » (46). Dès ici-bas, la contemplation que Platon propose à ses disciples, unification de leur âme dès cette terre, les prépare à la vie immortelle objet de leurs désirs (47).

Ainsi, Platon a certainement reconnu la grandeur des Mystères et compris que les âmes pouvaient s'y élever. Sans doute, de même qu'il raille au l. II de la *République* les charlatans qu'étaient les orphéotélestes, il a des mots durs, dans la *VII^e Lettre*, sur les « amitiés vulgaires qui naissent des relations entre initiés aux différents mystères » (48) ; mais son indignation contre les misérables meurtriers de Dion explique assez une ironie hautaine. Son respect pour Éleusis, comme pour « Orphée » ou « Musée », n'en est pas affaibli. Seulement, il infléchit la langue des mystères dans le sens de sa foi aux Idées ; la pureté qui l'intéresse, ce n'est pas la pureté physique ou rituelle dont se contentaient le plus souvent les cultes à mystères (49) ; c'est la pureté de l'âme que Socrate exalte dans le *Phédon* et pour laquelle il est mort ; car « n'être pas pur et se saisir de ce qui est pur, voilà ce qui n'est point permis » (50).

(46) ISOCRATE, *Panégryrique* (IV), 28 (trad. G. Mathieu - E. Bremond) ; CICÉRON, *Lois*, II 14, 36 (trad. G. de Plinval). Cf. F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 240 et 401-405. L'εὐελπὺς du *Phédon* (63 c 5, 64 a 1) est à rapprocher du θαρρεῖν de 88 b 4, 114 d 8, 115 e 7, lui-même voisin de celui des mystères d'Éleusis ; cf. R. JOLY, *R.E.G.*, 1955, p. 166 sv.

(47) Sur l'unification de l'âme dans la contemplation, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 214-218.

(48) Cf. *République*, II, 364 a-365 a, 366 a-b ; *Lettre VII*, 333 e 4. Sur cette ironie, cf. E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Londres, 1958, p. 14 et n. 3-4.

(49) Cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur... d'Homère à Aristote*, Paris, 1952, p. 122-132.

(50) *Phédon*, 67 b 1-2 ; cf. W.K.C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, p. 352-353. Sur la comparaison de la philosophie à l'initiation dans le *Phédon*, cf. J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Liège et Paris, 1932, p. 163-164 ; en général, à l'époptie éleusinienne, P. BOYANCÉ, *R.E.G.*, 1962, p. * 462-473.

ADDENDA

p. 84, note 4 : *après* p. 1089 Hense *lire* [= fr. 178 Sandbach].

p. 88, l. 13 : *supprimer* où ... certitude.

p. 89 : *au lieu de* (fr. 6 D) *lire* (fr. 6 B., 4 D.).

p. 97, n. 50 : *au lieu de* P. BOYANCÉ, *R.E.G.*, 1962, p. 462-473. *lire* P. BOYANCÉ, *R.É.G.*, LXXV, 1962, p. 462-473.

ÉLÉMENTS D'ANTHROPOLOGIE PLATONICIENNE(*)

*Le substantif anthrôpos et les adjectifs dérivés dans
le vocabulaire platonicien*

Il y a une vingtaine d'années, un savant qui a beausoup fait pour élargir l'horizon des études grecques, Louis Gernet, intitulait sa contribution à un volume supplémentaire de *Numen*¹: "l'anthropologie dans la religion grecque"². Il comprenait sous le terme d'anthropologie "la représentation de l'être humain sur le plan religieux et de la place qui lui est assignée dans une économie religieuse du monde (en particulier quant à la *distance* qui peut le séparer des êtres divins et, inversement, aux possibilités d'approche et d'assimilation)"³. Plus loin, il insistait sur la distance entre dieux et hommes: "la conception d'ensemble qui prévaut est celle de deux mondes, de deux 'races' imperméables l'une à l'autre; c'est un thème de Pindare, fidèle interprète ici comme ailleurs de sagesse delphique"⁴.

Comment aborder l'anthropologie platonicienne? Une manière — non la plus ambitieuse mais peut-être la moins subjective — est de considérer quelques-uns des cas où Platon emploie le substantif *anthrôpos* et les adjectifs dérivés: *anthrôpeios*, *anthrôpikos*, *anthrôpinos*.

Le seul *anthrôpos* remplit plus d'une page du *Lexicon platonicum*

(*) *Diotima*, VII, 1979, p. 152-155.

1. Cf. *Anthropologie religieuse* (éd. C. J. Bleeker) = *Supplements to Numen*, II, Leyde, 1955.

2. *Ibid.*, pp. 49 - 59; repris dans L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 9 - 19.

3. *Ibid.*, p. 49 = *Anthropologie*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 51 = p. 11. Sur cette interprétation disjonctive du début de la *VI^e Néméenne*, cf. *Syngeneia*, p. 26, n. 5. Depuis 1964, la liste de ses tenants s'est allongée, mais plus encore celle des "unitaires".

de F. Ast. Mon *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* n'a retenu que quelques exemples, et il y manque un des plus significatifs, où se révèle l'antinomie *anthrôpos-théos*. C'est le passage discuté du *Protagoras* (332 a 3 - 5), qui rapproche la "parenté avec Dieu", fondement de la religion, et le "lot divin" échu à l'homme, *théia motra*, en vertu duquel l'homme accède à l'état de *syngénéia*. Je le traduirais: "Du moment que l'homme eut été associé au lot divin, tout d'abord, en raison de cette parenté avec la divinité, il se mit, seul des vivants, à croire à des dieux; il entreprenait de construire des autels et des images divines"⁵.

La phrase s'accorderait avec ce que nous pouvons savoir de la théologie du sophiste Protagoras; ce serait le "revers mythique" de l'*homo-mensura*: les dieux reflets de l'humanité⁶, selon l'anthropométrisme que Platon retourne en faisant de la divinité la mesure de toutes choses (*Lois*, IV, 716 c 4)⁷. L'hypothèse paraît séduisante à W.K.C. Guthrie⁸; mais, pour E.R. Dodds, les plus ardents "protagoréens" voient ici une interpolation platonicienne: la phrase est impossible dans la bouche de Protagoras⁹.

Si elle exprime le sentiment personnel de Platon, elle n'empêche pas celui-ci de croire, surtout vers la fin de sa vie, à la petitesse de l'homme, "jouet entre les mains des dieux" (*Lois*, I, 644 d 8; VII, 803 c 5)¹⁰ et leur "cheptel" (*Phédon*, 62 b 8). En tout cas, même dans une perspective pessimiste, l'homme reste, "de tous les vivants, celui qui révère le plus la divinité" (*Lois*, X, 902 b 5 - 6).

Si *anthrôpos* se définit au mieux par rapport à *théos*¹¹, il peut avoir par lui-même un sens très fort. C'est le cas en *République*, VII, 522 e: Le calcul et la science des nombres comptent parmi les connaisan-

5. Cf. *Syngeneia*, Paris, 1964, p. 65, pour la bibliographie antérieure à 1964.

6. C. W. MÜLLER, "Protagoras und die Götter", I: zu Platons Protagoras 322 a", in *Hermes*, 95, 1967, pp. 140 - 148.

7. W. JAEGER, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, pp. 82 - 83.

8. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, 1969, p. 235, n. 3.

9. E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, p. 9, n. 5.

10. ID., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, pp. 8 - 9, renvoyant à H. D. Rankin, ap. *Eranos*, 60, 1962, pp. 127 - 131.

11. "L'étymologie devrait partir de la fonction du mot, qui est d'opposer la classe des humains à celle des dieux" (P. CHANTRAINE, *Dict. étymolog. de la langue grecque*, I, Paris, 1968, p. 91, résumant H. Seiler, in *Glotta*, 32, 1953, pp. 230-232).

ces indispensables à l'homme de guerre, s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut simplement être homme", *ei kai (mellei) anthrôpos esetshai*. C'est la traduction Chambry; Robin traduit "un homme"; et je rends ainsi *anèr*, au sens du *vir* latin dans le vers d'Horace (*Odes*, III, 3, 1) "justum et tenacem propositi virum"; pour ce sens d'*anèr*, mon *Lexique* signale trois cas: *Lachès*, 188 c 8, où *anèr* est souligné par *hôs alèthôs* comme *Rép.*, II, 359 b 3, "un homme qui est vraiment un homme"; *Rép.*, VIII, 550 a 1: "se montrer plus homme que son père", *anèr mállon*. . . *toû patros*; *Lettre VII*, 330 d 4 (et par récurrence 331 a 6), où *anèr* s'oppose à *anandros*: "lâche"; la première fois, J. Souilhé affaiblit le grec en ajoutant une épithète: "un homme droit"; Robin en garde mieux la force: "faire acte d'homme et de médecin".

Avec ou sans article, *anthrôpos* signifie encore "l'homme" en général, comme dans cet exemple du *Théétète*, 174 b 4: "qu'est-ce que l'homme. . . voilà l'objet de la recherche", *ti dé pot'estin anthrôpos . . . zetef*. Cette interrogation qui définit ici la philosophie, a marqué toute la vie de Socrate: le "fondateur de la science morale"¹² ne s'intéresse ni aux arbres ni aux spectacles de la nature; seuls l'occupent, comme le lui fait dire Valéry, "l'homme et l'esprit de l'homme"¹³.

Venons-en maintenant aux adjectifs synonymes ou quasi-synonymes *anthrôpetos*, *anthrôpikos*, *anthrôpinos*. Chantaine les caractérise ainsi: "Att. *anthrôpetos*, 'humain', opposé à *théios*, de sens très général et surtout dans le style élevé. . . Le terme usuel pour dire 'humain', 'de la nature de l'homme', est *anthrôpinos*; . . enfin *anthrôpikos* est un terme de formation catégorisante"¹⁴. Ces distinctions conviennent parfaitement à Platon, qui atteste une triple antinomie avec *théios*. Le *Sophiste* oppose successivement *théios* et *anthrôpinos* (265 b 6, repris avec chiasme 265 e 6, sans chiasme 266 d 6); *anthrôpetos* et *théios* (266 a 5 - 6); et, dans la récapitulation où il

12. "Socrate fondateur de la science morale" était le titre d'une étude d'É. Boutroux.

13. P. VALÉRY, *Eupalinos ou l'architecte*, p. 65, d'après *Phèdre*, 230 d 5 - 6.

14. P. CHANTAINE, *Dict. étym.*, I, pp. 90 - 91. Pour *anthrôpikos* "classificateur", cf. ses *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, pp. 131, 140 (analyse de *Soph.* 268 c - d), 146.

définit le sophiste (268 d 1), *thétos* et *anthrôpikos*, celui-ci hapax platonicien, au milieu d'une série de composés en *-ikos*¹⁵.

On voit que pour les adjectifs comme pour le substantif la divinité est la référence, le point de comparaison; faut-il parler d'expressions polaires? Rien en tout cas ne peut mieux montrer l'emprise, chez Platon, de la pensée religieuse.

* * *

Outre cette approche à partir du vocabulaire d'*anthrôpos*, on pourrait en tenter une autre en se fondant sur la notion de personne. "Qu'est-ce encore que l'homme?" dirait-on; est-ce un composé d'âme et de corps, comme il le sera chez Aristote? Non: chez Platon, "l'homme, c'est l'âme" (*Alcibiade*, I, 130 c 3). Socrate répond ainsi à la question posée 129 b 1: "Comment trouver ce que c'est au juste que soi-même?" *auto tauto* (réurrence 130 d 4). Il s'agit pour Socrate et Alcibiade d'arriver à se connaître soi-même. Cette conception, où l'homme n'est qu'une intelligence qui se sert du corps comme d'un instrument¹⁶, reparaitra au long des *Dialogues*: dans le *Phédon*, 115 c-d, quand Socrate n'arrive pas à convaincre Criton que son moi ne sera pas un cadavre mais celui qui sera parti auprès des bienheureux; au V^e livre de la *République*: l'ennemi mort s'est envolé, ne laissant là que ce par quoi il combattait (469 d 8 - 9); au XII^e livre des *Lois*: "dans cette vie même, ce qui constitue notre moi à chacun n'est autre chose que l'âme" (959 a 7 - 8). Mais la personnalité est un autre problème, dans lequel nous ne pouvons entrer.

15. Cf. A. N. AMMANN, — *IKOS bei Platon*, Fribourg (Suisse), 1953, p. 24.

16. Cf. A. E. TAYLOR, *Plato, Philebus and Epinomis*, Londres, 1956, p. 28, n. et p. 60, n.; J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, pp. 72 - 79.

SECTION B

LES DERNIÈRES ŒUVRES

SUR L'AUTHENTICITÉ DE L'«ÉPINOMIS»(*)

L'authenticité de l'*Épinomis* a fait récemment l'objet de deux discussions approfondies, l'une de M. Friedrich Müller (1), l'autre de M. J. Harward (2). Les deux livres ont paru la même année et s'ignorent. Comme les titres l'indiquent, ils soutiennent des thèses opposées, et attribuent respectivement l'*Épinomis* à Philippe d'Oponte et à Platon. Leurs bibliographies se complètent et mentionnent, l'une, les principaux adversaires, l'autre, les principaux partisans de l'authenticité ; citons seulement parmi les premiers Wilamowitz, Ritter, Jaeger ; parmi les autres Raeder, Burnet, Taylor.

Avant d'apporter une contribution personnelle à l'étude de l'*Épinomis*, sous la forme d'un classement de quelques particules de liaison et formules de récurrence, je voudrais examiner rapidement certains arguments de MM. Müller et Harward.

Au début de son enquête (p. 6), M. Müller note justement : « On a toujours apprécié le style de l'*Épinomis* suivant un pré-

(*) *Revue des Études grecques*, XLIV, 1931, p. 153-166.

(1) *Stilistische Untersuchung der Epinomis des Philippos von Opus*. Diss. Berlin, 1928. Il n'a paru, que je sache, aucune recension de langue française. — Cet article était écrit quand l'obligeance de MM. Méridier et Bréhier m'a permis de prendre connaissance du mémoire considérable où M. A. E. Taylor discute l'un après l'autre les arguments de M. Müller : *Plato and the Authorship of the « Epinomis »* (*Proceedings of the British Academy*, XV ; communication du 30 octobre 1929 ; in-8, 85 p.). J'y renverrai au moyen du titre abrégé *Authorship*.

(2) *The Epinomis of Plato*, translated with introduction and notes. Oxford, Clarendon Press, 1928. Voir le compte-rendu de M. Robin, *REG*, XLIII, 1930, p. 333-334, et mon *Bulletin d'ancienne philosophie grecque, Recherches de science religieuse*, XXI, 1931, p. 124-126.

jugé favorable ou contraire à l'authenticité, en expliquant soit les différences, soit les ressemblances avec le style des *Lois* ». Il n'a pas entièrement échappé lui-même au parti-pris.

Dans la première partie, où il étudie, non plus seulement, à la suite de Reuther (1), les mots propres à l'*Épinomis*, mais les sens inconnus des autres dialogues, il critique de façon peu convaincante l'emploi de *θεραπεία* sans génitif objectif qui en dépende, de *ἀναπνοή* au sens métaphorique, de *νομοθέτης* au sens d' *ὀνοματοθέτης* (2) (p. 14-16) ; tous ces emplois ont chez Platon au moins des pendants. Les objections faites au *μῦθος* de 980 a 5 et à l'emploi de *παιδιά* en parlant des dieux (p. 16-17, 24-25) se trouvent réfutées par deux notes de M. Frutiger (3) : *μῦθος*, en particulier, ne signifie pas *disputatio*, comme le traduisait Ast, mais « définition, notion ».

Traitant de la phrase, dans la seconde partie, M. Müller part de *Lois* 968 e 2-5 ; il montre l'élégance de ces trois lignes, et comment l'auteur de l'*Épinomis* n'aurait pu les écrire (p. 45). Mais j'avoue ne pas trouver moins parfait *Ep.* 973 a 5-b 5, soit pour les antithèses, soit pour l'équilibre des parties. Les « antithèses pronominales » avec *ὁ μὲν* sous-entendu dans le premier membre et *ὁ δέ* exprimé dans le second ne sont pas « sans exemple chez Platon » (p. 41) ; cf. *Crat.*, 385 b 5, *Rép.*, 451 e 1 455 e 6, bien expliqués par Stallbaum, et *Prot.*, 330 a 4, *Ranq.*, 207 d 8. Plus loin, après avoir cité un grand nombre de répétitions, Müller note qu'elles n'excluent pas chez l'auteur le souci de la variété ; pour faire ressortir, par contraste avec l'indigence de l'*Épinomis*, la richesse des moyens d'expression dont Platon dispose, il prend trois exemples au *Timée*. Ce choix fausse la comparaison ; pour être équitable, il fallait ne citer que les *Lois*, desquelles, sans doute, l'*Épinomis* diffère beaucoup moins.

(1) *De Epinomide platonica*, diss. Leipzig, 1907, p. 25-26 ; cf. Müller, p. 9-10.

(2) M. Taylor prend *νομοθέτης* au sens propre : les règlements sur le culte sont bien des *νόμοι* (*Authorship*, p. 12).

(3) *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930, p. 18, n. et p. 14, n. 1.

La troisième partie est consacrée à la question du dialogue dans l'*Épinomis*, qui, d'après M. Müller (p. 62), présente sous forme d'exposé continu non seulement, comme les œuvres authentiques, les résultats de la recherche, mais la recherche elle-même. Il en conclut que l'auteur avait perdu la notion platonicienne du dialogue, « organisme vivant ». A ce terme, répondrons-nous, devait aboutir l'évolution dont témoignent les *Lois*. Platon, qui devient avec l'âge plus exclusivement professeur, tend à remplacer la libre conversation d'autrefois par des exposés où il n'y a place que pour le dialogue intérieur dont les *Lois* offrent des exemples (4); cela explique les parenthèses si nombreuses, la fréquence des passages en style indirect que Müller signalait plus haut (p. 58).

M. Müller souligne encore (p. 64) la répugnance de l'Athénien à appeler les sciences par leurs noms (990 ad). Mais ces noms étaient discutés et discutables (2), et Platon n'avait pas toujours osé s'en servir; ainsi la stéréométrie, qui est ici « introduite avec des façons », était seulement décrite par Socrate au l. VII de la *République* (528 ab); le nom, comme le remarque Burnet (3), devait apparaître pour la première fois dans l'*Épinomis*. — Il attribue au « conseil de nuit » dans l'*Épinomis* un caractère symbolique; la formation individuelle prévaut dans le dialogue sur l'intérêt social; la valeur politique de la *σοφία* n'est qu'un point de vue secondaire. Enfin il ne s'agit plus d'une cité concrète. Mais les *Lois* elles-mêmes ne sont-elles pas une

(1) V. g. 728 a 2, commenté dans *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, p. 413. M. Frutiger écrit: « ...Au livre V des *Lois*, l'Athénien explique pourquoi l'âme est plus digne de soin que le corps. Il parle seul, mais à l'inverse de ce que nous imaginions plus haut pour un texte de la *République*, il serait facile de donner à chacune de ses déductions une forme interrogative, puis d'y intercaler de courtes réponses par lesquelles Clinias ou Mégille marqueraient leur assentiment. Et aussitôt l'exposé de l'Athénien deviendrait semblable à tel passage dialogué du *Phédon* ou de la *République* sur le même sujet » (*Les mythes de Platon*, p. 27-28). De même, expliquant l'emploi épexégétique de γε dans l'exposé continu par son emploi dans les réponses, M. J. D. Denniston en rapproche l'emploi analogue de μὲν οὖν au sens négatif (*Classical Review*, XLIII, 1929, p. 60).

(2) Cf. Taylor, *Authorship*, p. 72.

(3) *Greek Philosophy*, I, p. 225; cf. *Platonism*, p. 101-102.

fiction ? Et Platon n'y confie plus le gouvernement aux philosophes, mais à des tyrans bien doués (IV, 709 e-710 d) ; rien d'étonnant si la réaction contre les utopies de la *République* n'a fait qu'augmenter avec les désillusions.

Ces objections ne prétendent pas diminuer le mérite de M. Müller. Son étude attentive aura grandement accru la connaissance de l'*Épinomis*, et ébranlé plus d'un des arguments auxquels les partisans de l'authenticité avaient coutume de recourir (1).

Ceux que M. Harward expose dans son excellente introduction sont de valeur inégale. Il emprunte à Jowett (p. 33-34) un jugement sur la maladresse des faussaires de l'antiquité que dément, tout au moins, la science alors si développée du pastiche : les Grecs y apportaient la même perfection que dans leur architecture, et le même art du trompe-l'œil. Mais il résout bien les difficultés de Stallbaum, dont beaucoup provenaient de méprises sur la construction des phrases et les « négligences intentionnelles » qui se multiplient dans les dernières œuvres de Platon. Loin de prouver l'inauthenticité, le « témoignage du style » constitue le plus fort argument en faveur de l'attribution à Platon. Non seulement la proportion des clauses est la même dans l'*Épinomis* que dans les *Lois*, mais toutes les caractéristiques du style des *Lois* se retrouvent dans l'*Épinomis* : M. Harward a pu en reproduire la liste, dressée par Jowett, en indiquant pour chacune plusieurs références à l'*Épinomis*.

Le travail d'interprétation auquel s'est livré M. Harward confère à ses conclusions une autorité particulière. Toutes ses

(1) Ainsi la conclusion de M. Müller : « On ne rend justice à l'*Épinomis*, considérée comme imitation, que si l'on y voit une œuvre, non seulement d'incapacité, mais de bonne volonté » (p. 73), ruine le principal argument de Th. Gomperz : « ...J'aimerais que l'on se demandât si cette peu concluante démonstration contrebalance ce qu'il y a, en soi, d'improbable à ce que l'homme de confiance de Platon ait si grossièrement trahi son maître. Car l'auteur de l'*Épinomis* a voulu, s'il n'est Platon lui-même, se donner l'apparence de l'être. C'est ce que pouvait, moins que tout autre, faire le disciple auquel avait été confiée la publication des œuvres posthumes » (*Les Penseurs de la Grèce*, tr. fr., II, 1905, p. 298, n. 4).

remarques n'ont pas cependant la précision de celles de M. Müller, et il reste utile de comparer, sur de nouveaux points, le style de l'*Épinomis* à celui de Platon dans ses autres dialogues, surtout dans les *Lois*. C'est ce que j'ai tâché de faire pour les particules de liaison οὖν et ses composés, ἄρα, τοίνυν, et pour les formules de récurrence du genre de ὁ λέγω. Les pages qui suivent en donnent un relevé complet, dans l'ordre adopté précédemment (1).

PARTICULES DE LIAISON

οὖν et ses composés

οὖν

Nous écarterons avec Burnet 974 c 3, en lisant comme lui ἄρ' οὐ (οὖν ALO) : ἄρ' οὖν est assez fréquent chez Platon pour forcer * parfois la main au copiste. — Le cas de 989 d 5 (εἴτ' οὖν AO : εἰ δ' οὖν LO²) sera traité à propos de δ' οὖν. *

980 b 7 fait partie d'un *dialogue* entre Clinias et l'Athénien, et marque chez celui-ci une conclusion tirée de la réponse approbative de Clinias ; le cas rentre dans la catégorie II 3 c (p. 15 et 20). ΚΑ. Ἡ καλῶς, ὦ ξένη, λέγεις... ΑΘ. Πῶς οὖν, ὦ Κλεινία, λέγομεν... ; Ah ! tu dis bien, étranger... — *Alors*, comment disons-nous, Clinias ?

Tous les autres exemples appartiennent au *discours suivi*.

977 b 5, qui marque la conséquence à l'intérieur d'un exposé continu de l'Athénien (II 4 b ; p. 30), est particulièrement intéressant. « Celui qui s'élèvera à la contemplation correcte de ce dieu, qu'il lui plaise de l'appeler monde, ou ciel ou univers, qu'il l'appelle ainsi, et qu'il suive comment, en variant ses * aspects et en tournant par toute sorte d'évolutions les astres

(1) Je renvoie, en citant simplement la page entre parenthèses :

— pour les particules, à *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1929 ;

— pour les formules de récurrence, à *Une formule platonicienne de récurrence*, ibid., 1929.

qu'il contient, il donne à tous les êtres les saisons et la subsistance. Et *par suite*, pouvons-nous dire, il nous donne, avec la totalité du nombre, le reste de la sagesse et les autres biens. Ἐὰν γὰρ ἴη τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε, εἴτε κόσμον εἴτε Ὀλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν, λεγέτω μὲν, ἀκολουθεῖτω δὲ ὅπῃ ποικίλλων αὐτὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ στρέφων ἄστρα πάσας διεξόδους ὥρας τε καὶ τροφὴν πᾶσιν παρέχεται. Καὶ τὴν ἄλλην δὲ οὖν φρόνησιν, ὡς φαῖμεν ἄν, σὺν ἀριθμῷ παντί, καὶ τὰλλ' ἀγαθὰ. — Le don du nombre et de toute notre sagesse *résulte* du spectacle de l'univers ; cet enseignement, qui remonte au *Timée* (47 ac) et remplit l'*Épinomis* (cf. Harward, p. 22 ; Taylor, *Authorship*, p. 48-49), relie à première vue les deux objets de l'admiration de Kant : « le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au dedans » ; mais le rapprochement n'est sans doute que verbal. Une déduction immédiate assez voisine de celle-ci se trouve dans le *Timée*, 29 b 6 (p. 91) ; dans les deux cas, il faut reprendre le verbe de la proposition précédente : là ὄντας, ici παρέχεται. Notons encore que οὖν doit se séparer de δέ, qui rejoint καί ; les deux particules encadrent élégamment τὴν ἄλλην, qui permet d'en préciser le sens.

989 d 2 résume un développement (II 6, p. 54) ; οὖν y est joint au pronom démonstratif τοῦτο.

979 d 2, 981 c 5, 982 a 4, 984 b 1 : οὖν est continuatif et marque un progrès de l'argumentation (III 1, p. 57).

Δὲ οὖν 989 d 2.

Ὅϋν δὲ 979 d 2, 984 b 1.

μὲν οὖν

A. Cinq exemples de μὲν οὖν *particule de liaison*.

991 b 6. Joint à un pronom démonstratif, μ. ο. sert à résumer un développement avant de passer à un autre (I 4, p. 95) : Ταῦτα μὲν οὖν δὴ ταῦτη γιγνέσθω τε καὶ ἐχέτω σύμπαντα · τὸ δ' ἐπὶ τούτοις τέλος... — Cf. *Lois* 676 a 1 (p. 96).

Les quatre autres cas rentrent en II 1.

982 a 8, 992 d 3, μ. ο. marque un progrès dans une argumentation continue (p. 97).

983 c 7, 990 a 2, il introduit un exposé que l'Athénien vient d'annoncer (p. 98) par $\delta\epsilon\tilde{\iota}... \sigma\alpha\varphi\tilde{\omega}\varsigma... \tau\epsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha \varphi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (983 c 6-7) ou par $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha... \delta\iota\epsilon\chi\epsilon\lambda\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ (989 d 8-e 1).

$\text{Μέν οὖν ὁ γ' 991 b 6.}$

B. Deux exemples de $\mu\acute{\epsilon}\nu$ οὖν *adverbe intensif*, l'un et l'autre de sens affirmatif.

980 c 1, $\mu. \sigma.$ sert à choisir le parti que propose l'interlocuteur (I 4 c). $\text{ΑΘ. Οὔτως ἦ πῶς λέγεις; ΚΛ. Θαυμαστῶς μὲν οὖν οὔτως.}$ — La réponse fait écho à *Théét.*, 202 c 7 (p. 109).

986 a 4, Clinias enchérit sur le sentiment de l'Athénien, formulé en une proposition négative interrogative (I 2 b, p. 110). $\text{Ἄρ' οὐκ ἂν κακός... λεγόμενος ἐν δίκῃ συνεδόκει λέγεσθαί ποτ' ἄν; — Πῶς γὰρ οὐκ, ὦ ξένη; Κάκιστος μὲν οὖν.}$

$\gamma\acute{\alpha}\rho \text{ οὖν}$

S'il faut maintenir le $\gamma\acute{\alpha}\rho \text{ οὖν}$ de 975 a 8, où le texte, probablement altéré, n'a pas encore été restitué de façon satisfaisante (1), οὖν ne fait qu'insister sur la réalité de l'explication incidente introduite par $\gamma\acute{\alpha}\rho$ (I 4, p. 122); le $\mu\acute{\epsilon}\nu$ qui précède a pour corrélatif le $\delta\acute{\epsilon}$ du $\delta' \text{ οὖν}$ suivant.

$\text{οὔκου-γ}\epsilon$

974 e 3 : apodose d'une proposition concessive introduite par $\epsilon\acute{\iota} \text{ καί}$ (A II, p. 150).

$\delta' \text{ οὖν}$

975 a 8 et 983 e 3, $\delta' \text{ οὖν}$ marque le retour au sujet après une parenthèse (2, p. 211).

De même 979 b 4, après une exagération (3, p. 214).

989 d 5, il sert à supposer réalisée une hypothèse que l'Athénien reconnaît lui-même peu vraisemblable (8, p. 218). $\text{Τοῦτο... τὸ μέρος εἶναι φάμεν... δυνατόν ὡς οἶόν τε κάλλιστα καὶ ἄριστα μαθεῖν, εἰ διδάσχοι τις. Ἄλλ' οὐδ' ἂν διδάξεις, εἰ μὴ θεός}$

(1) Harward (p. 114) lit, après Ast, $\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu \alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\iota, \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\iota...$ — L. A. Post (*American Journal of Philology*, XLIX, 1928, p. 372) maintient le texte de A et explique l'ellipse avec $\acute{\omicron}\tilde{\iota}\tau\iota\nu\epsilon\varsigma$ par le cas analogue de la *VII^e Lettre*, 341 b 6.

ύφηγοῖτο · εἰ δ' οὖν (LO² : εἴ τ' οὖν AO) διδάσχοι, κατὰ τρόπον
 * δὲ μὴ δρῶ τὸ τοιοῦτον, κρεῖττον μὴ μανθάνειν. Il ne saurait
 enseigner, si Dieu ne le guidait ; *mais enfin*, en admettant qu'il
 enseignât, s'il ne s'y prenait pas comme il faut, il vaudrait
 mieux ne pas apprendre. — Δ' οὖν convient d'autant mieux
 au passage qu'il souligne la reprise de εἰ διδάσχοι ; Stallbaum
 le traduit assez bien : « *sed hoc quidem utcunque sese habet* » ;
 pourtant Burnet suit AO et écrit dans le texte εἴ τ' οὖν.

Ces quatre exemples appartiennent à des exposés continus
 de l'Athénien.

ἄρα

Le seul cas de l'*Épinomis*, 989 a 2, fait partie, avec le sens
 de *tandem*, d'une interrogation indirecte (B V 1 d, p. 274) :
 ἴδωμεν ἄν ποτ' ἄρα ἐπινοήσωμεν...

τοίνυν

Quatre exemples, tous dans un dialogue et au service de
 l'interlocuteur principal, qui, dans l'*Épinomis*, est toujours
 l'Athénien. Celui-ci tire une conclusion de la réponse qu'il
 vient de recevoir.

979 e 5, un vœu de Clinias sert de point de départ (I 3 a,
 p. 289). ΚΑ. ...ἀλλ' ὅμως μὴ ἀποκάμης λέγων ὁ φίς. ΑΘ. Ναί, μηδὲ
 * σφὼ τοίνυν ἀκούοντε. ...Ne te lasse pas de dire ce dont tu
 parles. — Bien, ni vous deux *par conséquent* d'écouter. —
 Pour la place de τοίνυν, la troisième (car *ναί* ne compte pas),
 voir p. 290 l'exemple, également exhortatif, de *Gorg.*, 516 b 5 :
 καὶ τόδε τοίνυν μοι χάρισαι...

986 a 5, Clinias a approuvé l'opinion émise, en enchérissant
 au moyen de μὲν οὖν (I 3 c, p. 292).

974 d 3 et 980 c 7, il a prié l'Athénien de poursuivre ;
 τοίνυν indique le début d'un nouvel exposé (I 3 d, p. 293).

μὲν τοίνυν

Le μ. τ. de 974 d 8, continuatif et exhortatif (II 4, p. 312),
 marque le début d'un développement : Πρῶτον μὲν τοίνυν...
 ἴδωμεν...

FORMULES DE RÉCURRENCE

La locution ὡς φαμεν (p. 14) signifie « nous l'affirmons » dans les deux cas de 973 a 6 et 974 a 1 (ὡς φαμεν ἅπαντες). 990 b 3, elle pourrait marquer la récurrence de ὡς δεῖ μανθάνειν de 989 e 1, qui serait repris par ὅπη δεῖ τε καὶ ὅπως χρεὼν μανθάνειν.

Voici les formules du genre de ὁ λέγω.

Ὁ

Ὁ λέγομεν : 981 c 1 (= b 4), 982 a 4 (= 981 d 3-7 ; mais il est possible que la formule, au lieu d'être une incise, dépende de νοήσωμεν et régit elle-même la proposition infinitive qui suit), 991 e 5 (= e 1-3 ; cf. 986 d 3 et 992 b 6). *

Ὁ κατ' ἀρχὰς ...ἐλέγομεν : 992 c 3 (= 973 c 4-5).

Ὁπερ

Ὁπερ εἵπομεν : 987 d 7 (= a 2-4).

Ὁπερ εἰρήκαμεν 984 a 3 (= 983 e 5).

Ὡς

Ὡς λέγομεν : 987 d 1 (cas douteux (1) ; on ne voit pas d'ailleurs à quel passage il serait fait allusion).

Ὡσπερ

Ὡσπερ καὶ λέγομεν : 992 a 3 (= 991 d 8).

Καθάπερ

Καθάπερ εἵπομεν : 979 a 2 (= 978 d 7-8).

Quelques-unes de ces formules signalent des récurrences intéressantes par leur vocabulaire.

Synonymie. 979 a 2-3. ...σελήνην ...αὐξανομένην καὶ φθίνουσαν ἐμποιήσας reprend τὴν σελήνην ...ἀπεργατάμενος, ἥ τοτὲ μὲν μείζων

(1) Harward écrit avec raison (p. 133) : « It is not clear whether ὡς λέγομεν should be attached to ἡγεῖσθαι, as I have taken it, or whether it should be made a parenthesis — « but he must, as we say, hold views based on learning ». [Voir mon édition de 1956, p. 153, n. 1.]

φαινομένη, τότε δ'ἐλάττων... (978 d 6-7), avec une double équivalence.

Plus suggestif est le rapprochement de τύχην δεῖ καλεῖν (992 a 3) et de θεὸν ἄμεινον ἀεὶ καλεῖν (991 d 8). M. Harward, qui le fait, en donne un excellent commentaire (p. 140-144). Platon ne songeait pas à identifier pour son compte Dieu et la fortune, qu'il oppose au contraire 976 e 2-3 (1); mais, convaincu que la formation mathématique de l'Académie ne convient qu'à une élite, il renvoie l'ensemble des hommes à la religion populaire. Celle-ci admettait dès le v^e et le iv^e siècles l'invocation de Tychè (2), sans lui rendre encore le culte parfois exclusif qu'elle recevra sous l'Empire (3).

Changement de voix et de mode. Πλάττεσθαι de 981 c 1 reprend ἀνπλάττοι de b 4. — A la ligne suivante, une autre récurrence est marquée par la formule λέγωμεν πάλιν · οὐ γὰρ ἄπαξ ῥητέον ; cf. le πάλιν γὰρ λέγωμεν de 982 a 5, qui renforce un ὁ λέγομεν. A *propos de ces répétitions intentionnelles, H. Reuther (*De Epinomide platonica*, p. 44, n. 1 et 2) renvoie à Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 1897, p. 24 sv. et cite, de Platon, *Gorg.*, 498 e, *Phéd.*, 95 e, *Phil.*, 59 e, *Lois*, 754 c (cf. *Une formule...*, p. 33) et 957 a. C'est dans ce dernier exemple que la locution, proverbiale d'après les textes de *Gorgias* et de *Philèbe*, est énon- *cée le plus brièvement : καλὸν δὲ τό γε ὀρθὸν καὶ δις καὶ τρίς. On ne peut donc, avec Fr. Müller (*Stilistische Untersuchung*, p. 58), voir dans son emploi une caractéristique de l'*Épinomis*.

Substitution du tour personnel au tour impersonnel. Θάτερα θετέα (984 a 3) = θάτερα θετέον αὐτά (983 e 5).

Répétition littéraire. La formule δ ...ἐλέγομεν de 992 c 3-4 (qui est peut-être, non pas une apposition, mais le sujet de ἔστιν (c 6), repris par ταῦτα) signale que οὐ δυνατόν ...ὀλίγων (c 5-6) reprend textuellement οὐ... δυνατόν ...ὀλίγων de 973 c 4-5, sauf

(1) Cf. Taylor, *Authorship*, p. 85, n. 1.

(2) J. A. Hild, dans Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, p. 1267; *La Religion grecque*, p. 111-113.

(3) J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Beauchesne, 1928, p. 5-8; bibliographie p. 5, n. 3.

l'addition de *τελέως* devant *μακκαρίοις*. Cette idée que, à l'exception d'un petit nombre, les hommes ne peuvent atteindre au parfait bonheur, n'étonne pas chez le philosophe désabusé qui n'espère plus initier la masse à sa propre religion ; rappelons-nous le *τυγχὴν δεῖ καλεῖν* étudié plus haut.

Trois des formules citées, ὁ ...κατ' ἀρχὰς ...ἐλέγομεν, ὅπερ εἰρήκαμεν, ὥσπερ καὶ λέγομεν, sont particulières à l'*Épinomis* et ne s'y trouvent qu'une fois. Mais il en existe de très voisines dans les dialogues unanimement reconnus comme authentiques, et qui sont, elles aussi, des *ῥαξ*. Des variations de ce genre témoignent en faveur de l'authenticité mieux que ne ferait l'emploi exclusif des formules largement attestées ; un faussaire, même animé des bonnes intentions que M. Müller ne dénie pas à Philippe, se serait-il risqué à ces libertés compromettantes ? Il me semble, d'autre part, que pour écrire autrement que Platon tout en restant aussi platonicien, il fallait être Platon lui-même (1). Quant au jeu des particules, jonglerie sur la corde raide, le moindre faux pas y trahirait l'imitateur maladroit. Or l'étude des principales particules de liaison logique et des formules de récurrence du genre de ὁ λέγω révèle un parfait accord entre le style de l'*Épinomis* et celui de Platon dans ses autres dialogues ; de légères nuances le mettent en meilleure lumière, tout comme les exagérations des procédés de *later style* que M. Müller (p. 30-34) reproche à l'*Épinomis* ; les unes et les autres rappellent la sentence d'Héraclite : « Mieux vaut accord tacite que manifeste. Ἀρμονίη ἀφανὴς φανεροῦς κρείττων (2) ».

La situation de l'*Épinomis* devant la critique ressemble à celle du *Premier Alcibiade* et de la *VII^e Lettre*, au moins de la digression philosophique de cette lettre : si les adversaires de

(1) M. Harward apporte un argument semblable : « Un autre que Platon n'aurait pu garder pendant un long dialogue un style particulièrement difficile » (p. 47 ; cf. p. 33).

(2) Fragm. 54 Diels.

l'authenticité jugent insuffisantes les raisons d'ordre littéraire, ils incriminent les idées et les déclarent indignes de Platon. Pour rejeter le *Premier Alcibiade*, on invoquait d'ordinaire, suivant les expressions de Lutoslawski, « le contraste frappant entre la forme et le fond de ce dialogue. D'après son style, l'*Alcibiade* serait postérieur au *Banquet*, tandis que l'ensemble des idées le range parmi les petits dialogues (1) ». C'est aussi la place que lui donnent deux des partisans de l'authenticité, M. P. Friedlaender (2) et M. Maurice Croiset (3). Mais voici que M. Werner Jaeger, frappé au contraire de la façon dont l'*Alcibiade* « ramène toutes les questions morales, l'εὐδαιμονία et l'ἀρετή, à la connaissance de Dieu », en fait un représentant du platonisme qui avait cours dans l'Académie vers 348, un contemporain par conséquent du *Protreptique* d'Aristote et de l'*Épinomis* : « la tentative d'un élève de Platon pour appliquer la théologie aux problèmes de la jeunesse » du philosophe (4). De même que la théologie astrale de l'*Épinomis*, le « parallèle des quatre vertus platoniciennes avec la morale de Zoroastre dans le *Premier Alcibiade* » est un nouvel « indice de l'influence orientale » qui s'exerçait alors dans l'Académie, à laquelle un Chaldéen « appartenait comme membre ordinaire (5) ».

Ainsi la doctrine de l'*Alcibiade*, qui l'apparentait tout à l'heure aux premiers dialogues de Platon, serait déjà la mystique « der spätplatonischen Nus-Lehre » (6). Et sans doute,

(1) *The origin and growth of Plato's logic*, Londres, 1897, p. 197. Cf. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart, 1888, p. 89 ; Taylor, *Plato, The man and his work*, 2^e éd., Londres, 1927, p. 13. M. Taylor trouve étrange que Platon eût fait un pareil « manuel » pour initier à sa philosophie (*ib.*).

(2) Dans *Der grosse Alcibiades ein Weg zu Plato*, Bonn, 1921 ; cf. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 169, n. 1.

(3) Platon, *Œuvres complètes*, t. I, 2^e éd., Paris, 1925, p. 49.

(4) Jaeger, *op. cit.*, p. 169, n. 1.

(5) *Id.*, *ib.*, p. 133-134. M. J. Pavlu a émis récemment une opinion semblable : l'*Épinomis* daterait des premiers temps de l'Académie postplatonicienne, où, à la faveur d'écrits aristotéliens comme le Μαγικός, la magie orientale avait pénétré (*Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen*, VI, Wien, 1929, p. 21-26 ; cf. *Philologische Wochenschrift*, L, 1930, c. 1331).

(6) Jaeger, *op. cit.*, p. 169, n. 1.

que la connaissance de soi-même ne puisse s'obtenir sans « la contemplation du νοῦς par lui-même dans le miroir de la connaissance de Dieu (1) », c'est une idée « peut-être plutôt néoplatonicienne que proprement platonicienne » (2); mais Platon n'a-t-il pu avoir dès sa jeunesse des pressentiments de théories qu'il devait exposer beaucoup plus tard ? Il en a eu de la théorie des Idées ; de quel droit lui refuser d'autres éclairs ? Pourquoi n'aurait-t-il pas entrevu, plus ou moins confusément, tel développement tardif de sa philosophie ? Le passage de l'*Alcibiade* auquel on en veut ne nous autorise donc pas à faire une œuvre de la vieillesse de Platon, moins encore une composition postérieure, d'un dialogue dont tant de traits portent la marque de ses belles années. Retenons cependant, de ces divergences qui séparent les auteurs, que le prétendu contraste entre le fond et la forme de l'*Alcibiade* n'est pas aussi fort que le veulent certains, ou n'est pas celui qu'ils veulent.

Les mêmes remarques s'appliquent à l'*Épinomis*, avec ce surcroît que nous connaissons trop peu l'enseignement de Platon dans les dernières années de sa vie pour rejeter *a priori* une forme nouvelle de sa science mathématique ou de son sentiment religieux. Qu'il ait même dicté, en appendice aux *Lois*, un dialogue fictif destiné uniquement à une élite, c'est-à-dire à ses disciples, et qui fût comme son testament intellectuel, la chose n'est pas si invraisemblable.

Dans un article où il louait Fr. Müller d'opposer le style de l'*Épinomis* à celui des *Lois* (3), M. C. Ritter faisait la même différence entre l'ensemble de la *VII^e Lettre* et la digression philosophique. Celle-ci pourrait bien être du même auteur que l'*Épinomis* ; en passant de ce morceau à la suite de la lettre, on a, dit-il, l'impression qu'éprouvait Müller en reve-

(1) Id., *ib.*

(2) M. Croiset, *l. c.*, p. 110, n. 1.

(3) *Philippos von Opus und die philos. Einlage im siebenten Platonbrief* (*Philologische Wochenschrift*, XLIX, 1929, c. 522-524).

nant de l'*Épinomis* aux *Lois* : c'est le grand air après le labyrinthe (1). Mais l'argument peut se retourner en faveur du passage philosophique, — si l'on a établi d'ailleurs l'authenticité de l'*Épinomis*, — ou de l'*Épinomis*, si l'on admet celle du passage (2). Or M. Paul Mazon, dans une lecture où il démontre l'authenticité de la *VII^e Lettre* et l'appelle « un document éclatant de vérité humaine (3) », défend même la digression philosophique. « N'est-il pas possible..., écrit-il, que ce soit Platon lui-même, qui, pressé par le temps, ait reproduit là un des développements favoris de son enseignement, sans prendre la peine d'en modifier la forme doctorale? Il me semble en effet retrouver à la fin de cet exposé quelque chose du mouvement et de la vigueur du style platonicien, en même temps que se révèle la prudence expérimentée du philosophe, qui, tout en exerçant ses élèves à la discussion, craint qu'elle ne devienne un vain échange de mots. Qu'ils ne l'oublient jamais : les mots réfutent des mots ; 'l'âme de celui qui a parlé ou écrit n'est pas réfutée' pour cela. J'ai peine à croire que l'idée et l'expression soient d'un autre que Platon (4). »

Il reste donc permis de croire à l'authenticité de l'*Épinomis*, comme à celle de l'*Alcibiade* et de la *VII^e Lettre*. Je n'ai pas utilisé celle-ci dans mes deux études, parce qu'une thèse inscrite à la Sorbonne devait examiner l'authenticité des *Lettres* d'après le style ; je n'ai pas eu à me repentir d'avoir fait état de l'*Alcibiade*, et ces quelques pages voudraient réparer une omission qui me paraît maintenant injustifiée à l'égard de l'*Épinomis*.

(1) Cf. *Stilistische Untersuchung...*, p. 39.

(2) M. Harward note deux tendances communes aux *Lois*, à la *VII^e Lettre* et à l'*Épinomis* : négligences intentionnelles pour reproduire le ton de la conversation (p. 111) ; extrême liberté dans l'ordre des mots (p. 51).

(3) *Sur une Lettre de Platon*, séance publique annuelle de l'Institut, Paris, Firmin-Didot, 1930, p. 10.

(4) *Ib.*, p. 11.

ADDENDA

- p. 109, ligne 13 : *au lieu de* (οὐν ALO) : *lire* (O⁴ οὐν AO).
- p. 109, ligne 15 : *note après* δ' οὐν. : [Lignes et leçons des manuscrits d'après l'édition de 1956 (in Platon, Œuvres complètes, XII,2) où l'on verra traitée dans son ensemble la question de l'authenticité (Notice, p. 97-109); cf. aussi l'introduction d'O. Specchia à *Platone, Epinomis*, Florence, 1967, p. 9-29, et ci-après n^{os} 5 et 8.]
- p. 109, ligne 27 : *lire* qu'il l'appelle ainsi, et qu'il le suive où que, en variant son propre aspect...
- p. 112, ligne 2-5 : *lire* On ne saurait l'instruire, si Dieu n'était le guide; *mais enfin*, en admettant qu'on pût l'instruire, si l'on ne s'y prenait pas comme il faut, il vaudrait mieux ne pas apprendre.
- p. 112, ligne 22 : *lire* Ne te lasse pas de dire ce que tu prétends.
- p. 113 : *lire* 991 e 5 (= d 6-7; cf. 986 d 3, 991 c 2 et 992 b 6).
- p. 114, ligne 17-21 : *lire* H. Reuther (*De Epinomide platonica*, p. 44, n. 1 et 2) cite, de Platon, *Gorg.* 498 e 15, *Phéd.* 105 a 5, *Phil.* 60 a 1, *Lois* VI 754 c 2 (cf. *Une formule* ..., p. 33) et XII 956 e 7.
- p. 114, ligne 23 : *note après* τρις. : [Cf. P. Friedländer, in T.A.P.A., LXIX, 1938, p. 375-380 = *Studien* ..., Berlin, 1969, p. 206-209.]
- p. 117, note 2 : *ajouter* [De là, par exemple, l'hésitation de (J. Van Camp et) P. Canart, *Le sens du mot* ΘΕΙΟΣ *chez Platon*, Louvain, 1956, p. 169-172; cf. aussi P. Friedländer, *Plato*, II, Londres, 1964, p. 351, n. 14 (l'auteur était d'ailleurs un des principaux tenants de l'authenticité); E. Dönt, in *Wiener Studien*, LXXVII, 1964, p. 51.]

B 2

LE PASSAGE MATHÉMATIQUE DE L'«ÉPINOMIS» ET LA THÉORIE DES IRRATIONNELLES(*) (990 c 5 - 991 a 4)

Paul Tannery écrivait en 1887 : « ... La découverte de l'existence des quantités incommensurables était restée dans l'École (pythagoricienne), comme l'histoire des mathématiques le fait reconnaître, un véritable scandale logique, une redoutable pierre d'achoppement » (1). A côté des nombres entiers et des nombres fractionnaires, les uns et les autres rationnels, il y en avait d'autres, dont $\sqrt{2}$ était le type, qu'on était obligé d'appeler « irrationnels » (2). Les nombres rationnels s'avéraient impuis-

(*) *Revue des études grecques*, XLVIII, 1935, p. 540-550 (communication lue au second congrès de l'Association Guillaume Budé, avril 1935).

(1) *Pour l'histoire de la science hellène*, p. 251 (= 2^e édition, Paris, 1930, p. 259). [Cf. Aristote, *Mét.*, A 985 a 12-21.]

(2) Cf. A. Rey, *Les mathématiques en Grèce au milieu du ve siècle*, Paris, 1935, p. 27; L. Rosenfeld, *Le problème logique de la définition des nombres irrationnels* (*Isis*, IX, 1927, p. 345-358), p. 345-346.

Il ne sera pas sans intérêt de résumer l'histoire des termes grecs qui correspondent à « rationnel » et « irrationnel », en partie d'après les excellents articles de M. K. von Fritz dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie...*, t. V A, Stuttgart, 1934, *Theaitetos* (c. 1351-1372) et *Theodoros* (c. 1811-1825), spécialement c. 1361-1363 et 1822.

Avant Platon et Théodore, les expressions courantes étaient $\acute{\rho}\eta\tau\acute{o}\nu$ et $\acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\acute{o}\nu$. Platon les emploie dans l'*Hippias Majeur*, 303 b 8-9, où A. Croiset traduit assez curieusement $\acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\acute{o}\varsigma$ par « fractionnaire » ; il est vrai, note Miss D. Tarrant (*The Hippias Major*, Cambridge, 1928, p. 83-84), que « rationnel » et « irrationnel » ne seraient pas ici à leur place, car deux $\acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\acute{o}\varsigma$ ne peuvent devenir $\acute{\rho}\eta\tau\acute{o}\varsigma$ par addition ; mais peut-être Socrate rapporte-t-il une leçon mal comprise en la

sants à mesurer toutes les longueurs, et tout essai de solution arithmétique aboutissait à des contradictions.

*
* *

Le problème était né du rapport de la diagonale au côté. Si le côté du carré mesure 1, la diagonale du carré est $\sqrt{2}$; c'est-à-dire, en se référant aux surfaces, que le carré construit sur la diagonale b est le double du carré construit sur le côté a .

Ce qui faisait l'étonnement des Grecs, c'est que, alors que $\sqrt{2}$, c'est-à-dire le nombre dont le carré est 2, n'existe pas en arithmétique simple, c'est-à-dire n'a aucune relation aux nombres entiers ou fractionnaires (rationnels), il existe cependant une longueur qui est mesurée par $\sqrt{2}$, à savoir la diagonale du carré, en prenant le côté comme unité. $\sqrt{2}$ est le symbole du nombre irrationnel dont le carré est 2. Si l'on établit une correspondance entre les longueurs et les nombres, il y a des longueurs auxquelles ne correspond aucun nombre, mais qui sont des longueurs tout de même. De là cette surprise des Grecs, et, puisqu'ils attribuaient aux nombres une valeur ontologique supérieure, cette affirmation que la géométrie n'est qu'en dépendance des nombres. Pour Platon lui-même, dit P. Tannery, la géométrie ne sera que « l'étude de relations numériques qui ne sont pas astreintes à être commensurables... Ce qu'il

déformant. Le seul autre passage où les deux mots ont le sens mathématique est celui du « nombre nuptial » (*Rép.*, VIII, 546 c 1 et 5). Partout ailleurs, Platon emploie les expressions *σύμμετρον* et *οὐ σύμμετρον* ou les périphrases équivalentes *μετρητὸν*, *ἔμμετρον*, *δυνατὸν μετρεῖσθαι*, *δυνατὸν μετρεῖν* et leurs contraires. *ἄρρητον* signifiait « non exprimable par des nombres », c'est-à-dire par des nombres entiers ou des rapports de nombres entiers. Si la première question posée a été celle de la rationalité, et non pas celle de la commensurabilité, c'est que les Pythagoriciens cherchaient à tout réduire en nombres et en rapports numériques. Mais, pour les premiers mathématiciens, l'incommensurable et l'irrationnel sont rationnels ou commensurables en puissance ; pour éviter des confusions et désigner l'irrationnel proprement dit (incommensurable même au carré), on a distingué plus tard *ῥητὸν*, *δυνάμει μόνον ῥητὸν*, *ἄλογον* (cf. Euclide, X, def. 1-4). Le concept d'incommensurabilité a donc à son tour fait place à celui * d'irrationalité.

estime dans la géométrie, c'est..., à proprement parler, l'algèbre » (1).

En d'autres termes, le rapport de deux grandeurs incommensurables, inconcevable en lui-même, peut devenir concevable par la considération de grandeurs d'un plus grand nombre de dimensions. Si b est la diagonale du carré de côté a , le rapport b/a est inconcevable, à moins que l'on n'ait à sa disposition la théorie des nombres irrationnels. Il est impossible de mesurer en même temps ces deux grandeurs par des nombres rationnels. On peut cependant les comparer d'une manière parfaitement intelligible par $b^2/a^2 = 2$, dont la signification géométrique est que le carré construit sur b a une aire double de celle du carré construit sur a .

On fut donc amené à chercher la solution arithmétiquement impossible dans la géométrie, ou étude des surfaces, et dans la stéréométrie, ou étude des volumes. Sans doute, dès la fin du v^e siècle, un mathématicien de génie, Théodore, le maître de Platon et de Théétète, né à Cyrène vers 460 (2), arrivait, par des calculs de valeurs approximatives et probablement aussi, en dernière analyse, par la méthode de réduction (« apagogique »), à déterminer les racines irrationnelles des nombres non carrés de 3 à 17. Il ne s'est pas occupé de $\sqrt{2}$, déjà connue avant lui. Ses démonstrations, comme celles des anciens pythagoriciens, portaient de figures géométriques (ἔγγραφα, *Théét.* 147 d 4); il devait se servir, pour ces constructions, du triangle rectangle et du théorème pythagoricien du carré de l'hypoténuse. La recherche de valeurs approximatives expliquerait qu'il se soit arrêté à $\sqrt{17}$, et il n'est pas nécessaire de recourir pour cela à la méthode des fractions continues, que Zeuthen

(1) *Mémoires scientifiques*, VII, Toulouse et Paris, 1925, p. 17. Cf. E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1917, p. 161, n. 1 : « L'étude des irrationnelles... appartient à la géométrie. Les grandeurs irrationnelles ne sont pas des nombres ».

(2) Plutôt que vers 470 ; le *Théétète*, qui fait de lui un contemporain de Socrate, autoriserait cette dernière date ; mais Théétète et Platon, — celui-ci pendant son premier voyage, en 396, — ont dû entendre Théodore à Cyrène après 400. Cf. K. von Fritz, *l. c.*, c. 1811.

lui prête ; le $\pi\omega$; de *Théét.* 147 d 7 prouve d'ailleurs que Platon n'attachait aucune importance particulière au fait que Théodore s'était arrêté précisément à $\sqrt{17}$ (1). En tout cas, il n'a pu énoncer le principe général, qui s'appliquerait aussi à la quadrature du cercle (2). Les exigences de Théodore en ce qui concerne l'exactitude de la preuve sont plus importantes pour l'histoire des mathématiques que la nature de cette preuve (3). Mais c'est surtout la stéréométrie qui va se développer, à l'occasion des irrationalités dont il fallait à tout prix rendre compte. Ici se placent une série de démarches et de découvertes capitales pour l'histoire des sciences, disons pour l'histoire de la pensée humaine.

*
..

Deux hommes ont attaché leur nom à ces progrès décisifs : l'Athénien Théétète et Eudoxe de Cnide, celui-là membre, celui-ci ami de l'Académie (4). Avant eux, la géométrie des solides était dans l'enfance, comme en témoigne un passage du VII^e livre de la *République* de Platon (528 bd), où, sans employer le mot de stéréométrie, Socrate la désigne comme l'étude des solides en eux-mêmes (par opposition aux solides en mouvement, qui relèvent de l'astronomie) ; il se plaint du retard de la science dont il parle, tout en saluant le « charme impé-

(1) K. von Fritz, *l. c.*, c. 1815-1824.

(2) Id., *ibid.*, c. 1816 : « Il est invraisemblable qu'on ait dès lors, du seul fait que dans la détermination de valeurs approximatives on n'arrivait jamais à un résultat exact, conclu à l'impossibilité objective d'arriver par des pas en nombre fini à une détermination exacte. Si tel était le cas, on aurait dû parvenir à la même conclusion pour le problème analogue de la quadrature du cercle..., ce qui n'a pas été le cas ». Sur la quadrature du cercle et les efforts d'Hippocrate de Chios pour « quarrer » les lunules, voir maintenant A. Rey, *Les mathématiques en Grèce au milieu du V^e siècle*, Paris, 1935, p. 60-76.

(3) K. von Fritz, *l. c.*, c. 1825.

(4) Eudoxe, né vers 408, fut deux mois l'élève de Platon et fonda plus tard à Athènes une école distincte de l'Académie, mais en bon rapports avec elle (*RE*, VI, c. 931-932; l'article est de Hultsch). Sur la part respective des deux savants dans la théorie des irrationnelles, cf. v Fritz, c. 1362-1363; dans la construction des cinq corps réguliers, c. 1369.

rieux » qu'elle exerce et sa « vogue naissante » (c 6-d 1) (1). Il est possible, — mais non pas certain, comme le voulait Tannery (2), — que le texte de la *République* se rapporte au « problème délien » de la duplication du cube (3) ; de toute façon, l'intérêt en est plus général. Que Platon fasse prédire à Socrate l'essor de la géométrie des solides (4) ou qu'il prenne à son compte la prédiction (5), bien des années vont passer, pendant lesquelles l'Académie poursuivra l'étude nouvelle.

Dans le *Théétète*, dialogue dédié au souvenir du mathématicien d'Athènes, qui avait été blessé à Corinthe en 369 et était mort la même année d'une maladie contagieuse, Platon « nous fait assister à la généralisation historique du concept de la racine incommensurable d'un nombre » (6). A l'exemple de leur maître Théodore, Théétète et Socrate le jeune ont partagé les nombres en carrés ou équilatéraux et en rectangulaires, puis les lignes en longueurs et en puissances, définissant par ce dernier terme « toutes celles dont le carré constitue un nombre dont les deux facteurs sont inégaux, parce que, non commensurables aux premières si on les considère selon leur longueur, elles leur sont commensurables si l'on considère les surfaces qu'elles ont puissance de former » (148 ab, traduction Diès).

Enfin, au VII^e livre des *Lois* (819 d), Platon s'en prend à « l'ignorance du vulgaire, qui croit que deux dimensions d'un corps sont nécessairement commensurables entre elles » (7). Heiberg expliquait ce texte, comme celui de la *République*, par le manque d'un enseignement organisé de la stéréométrie (8).

(1) Voir sur ce texte E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, p. 146-160.

(2) *Mémoires scientifiques*, VII, p. 13.

(3) P. Shorey, *Plato's Republic*, t. II, Londres et Cambridge (Massachusetts), 1935, p. 176, n. a. Sur la duplication du cube et la solution du problème par réduction à des moyennes proportionnelles, cf. A. Rey, *Les mathématiques en Grèce...*, p. 85-90.

(4) J. Harward, *The Epinomis of Plato*, Oxford, 1928, p. 138.

(5) A. Diès, *Notice du Théétète*, Paris, 1924, p. 128.

(6) Tannery, *Mémoires scientifiques*, VII, p. 18.

(7) Id., *ibid.*

(8) *Exakte Wissenschaften* (Gercke-Norden, *Einleitung*, II, 5), 3^e édit., Leipzig et Berlin, 1922, p. 352.

En réalité, tandis qu'à l'époque de la *République* le travail de recherche restait à accomplir, il ne s'agit plus, dans les *Lois*, que de répandre les nouvelles acquisitions de la science (1). C'est à quoi Platon s'attache avec une ardeur d'apôtre (2).

*
*
*

Toute cette préparation est sous-jacente au passage mathématique de l'*Épinomis*. Le dialogue, qui se donne comme un testament philosophique, est un hymne à la science des nombres. La science des nombres est la sagesse. Le nombre, dit l'*Épinomis* (976 e-977 b), est le grand présent des dieux à l'humanité. Cette notion naît en elle du spectacle du ciel, et lui permet ensuite d'observer sans erreur le cours des astres, ces dieux visibles. Mais l'astronomie suppose des études préalables, qui constituent, à proprement parler, les sciences, μαθηματικά. Ici (990 c 5) commence notre passage, qui contient trois éléments essentiels :

l'expression, qui paraît aujourd'hui naïve, de l'émerveillement où ces faits mathématiques, après la déception pythagoricienne, avaient jeté Platon et ses contemporains ;

la définition du rapport qui unit arithmétique proprement dite, d'une part, et, d'autre part, géométrie et stéréométrie, ces deux dernières sciences rendant commensurables, par l'élévation à la seconde ou à la troisième puissance qui en fait des surfaces ou des volumes, des nombres qui ne l'étaient pas ;

enfin, dans la dernière phrase, un fait qu'un homme cultivé d'aujourd'hui, je ne dis pas même un mathématicien, comprendrait mieux s'il l'entendait énoncer ainsi : lorsque les dimensions linéaires d'un système sont le double des dimensions linéaires correspondantes de l'autre, les aires des surfaces de l'un sont 4 fois les aires des surfaces correspondantes de l'autre ;

(1) E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, p. 161, n. 1.

(2) Id., *ibid.*, p. 183.

les volumes des parties de l'un sont 8 fois les volumes des parties correspondantes de l'autre.

Essayons de traduire le texte :

« C'est pourquoi des études scientifiques sont nécessaires. Or la plus importante, la première, est celle des nombres en eux-mêmes, et non pas des nombres matérialisés ; toute la théorie du pair et de l'impair, de leur genèse, de leur puissance et de ce qu'ils communiquent de celle-ci aux êtres. Après cette étude vient immédiatement celle que l'on nomme bien ridiculement géométrie, et qui consiste à donner à des nombres dissemblables entre eux une similitude qui se manifeste si on les rapporte à des surfaces. C'est là une merveille qui, si l'on arrive à la comprendre, apparaîtra clairement comme venant, non pas de l'homme, mais de la divinité. Viennent ensuite les nombres élevés à la troisième puissance et semblables aux volumes, ou bien sans rapport entre eux, mais entre lesquels un nouvel art, pareil au premier, établit des rapports, celui que ses adeptes ont appelé stéréométrie ; et ce qui est divin et admirable pour ceux qui le considèrent et y réfléchissent, c'est de voir comment, du fait que la série des puissances et la série inverse procèdent sans s'écarter jamais du rapport de un à deux dans chaque proportion, toute la nature forme genre et espèce. La première proportion dont la raison est deux est la proportion arithmétique, qui se meut suivant le rapport de un à deux ; quant à la proportion suivant la puissance, elle est quelque chose de double ; enfin, celle qui aboutit au solide et au tangible est une troisième sorte de 'double', qui procède de un à huit ».

Les lignes suivantes traitent des fondements de la musique.

..

« Ce texte, dit M. A. E. Taylor, le plus important passage mathématique du *corpus* platonicien, est malheureusement incertain et probablement en partie gâté » (1). M. Stenzel, pour

(1) *Plato, The man and his work*³, Londres, 1927, p. 504, n. 1.

qui il représente au moins la tradition platonicienne (1), le juge illisible tel que le donne Burnet (2). La traduction proposée s'appuie constamment sur une base manuscrite, mais s'écarte du texte de Burnet en deux points :

1° Elle supprime (c 6) le $\kappa\alpha\iota$ qui précède ἀριθμῶν ; la conjecture de Bekker est confirmée par la leçon de Z (*Paris. gr.* 3009), qui n'est pas antérieur à la fin du xv^e siècle, mais qui, copié sur un manuscrit soigneusement corrigé (*Venetus* 188, K), le * remplace pour la dernière partie du dialogue, qui manque dans K. Z contient des leçons excellentes, peut-être empruntées par le correcteur de K à un manuscrit ancien (3).

2° Elle suit également Z pour la phrase τοὺς δὲ ἀνομοίους αὖ γεγονότας ἑτέρα τέχνη ὁμοία ταύτῃ, ἣν δὲ στερεομετρίαν κ. τ. λ. (d 7-8), en y introduisant le mot ὁμοιοῖ, leçon de A O, qui aurait disparu, par haplographie, avant ὁμοία. Ἑτέρα τέχνη est aussi la leçon de A^oO (ἑτέρα τέχνη AO⁴), et στερεομετρίαν, adopté par Burnet sur l'autorité de Théon, se trouve également dans Z (A et O donnent γεωμετρίαν). Ταύτη désigne, comme ταύτην deux lignes plus haut (d 6), la première science nommée, la géométrie (4).

990 c 6. Les nombres en eux-mêmes, intermédiaires entre les objets sensibles et les Idées, s'opposent à ceux qui sont « matérialisés dans des corps visibles et tangibles » (cf. *Rép.*, VII 525 d 6-8). La même division de la science des nombres (arithmétique proprement dite, géométrie, stéréométrie, puis astronomie et harmonie) était déjà dans la *République*, et le *Politique* (299 e 1-2) distingue aussi « la science des nombres, soit pure, soit appliquée au plan, au solide, au mouvement » (traduction Diès).

(1) *Zahl und Gestalt*², Leipzig et Berlin, 1933, p. 91, p. 104 et n. 1.

(2) *Ibid.*, p. 91, n. 1.

(3) Cf. L. A. Post, *The Vatican Plato and his relations*, Middletown, 1934, p. 16-27 et *passim*.

(4) Ce ταύτη fait difficulté s'il doit seulement reprendre ἑτέρα τέχνη devant le pronom relatif ; et quel sujet donner à ὁμοιοῖ ? Le « God » que propose M. Harward est un vrai *deus ex machina*.

c 8. δυνάμειος doit avoir le sens technique de « puissance » qu'il a un peu plus bas, e 3 et 991 a 3. C'est grâce à l'élévation au cube, qui en fait des solides, que les êtres deviennent perceptibles. Cette interprétation paraît certaine si l'on se rappelle le passage semblable des *Lois* (X 894 a 2-5) : « Quand les êtres subissent-ils la modification qui les fait venir à l'existence ? Évidemment, lorsque le point initial, après avoir grandi, passe à la seconde dimension et de celle-là à la suivante, et, ainsi arrivé à la troisième dimension, devient perceptible aux sens ». C'est le passage du point à la ligne, à la surface, au volume (1).

d 3 et 7. Que signifie exactement ὁμοιος? Peut-être « commensurable », comme le σύμμετρος de *Théét.* 148 b 1 ; c'est la traduction que préconise Raeder (2). Mais d'après la définition d'Euclide (VII, déf. 21), « sont semblables les nombres carrés et cubiques dont les côtés sont proportionnels » ; ou, selon l'énoncé de Tannery, « deux nombres *plans semblables* sont tels lorsqu'ils peuvent être représentés en nombres par deux rectangles semblables » (3). Pour M. R. M. Jones, qui s'appuie sur Euclide et Théon de Smyrne, il ne faudrait pas parler ici de nombres commensurables (4). Mais, en admettant avec M. Toeplitz (5), et aussi, semble-t-il, M. Rey (6), que la terminologie des ll. VII-IX et du l. X d'Euclide ait eu déjà cours au temps de Platon, — et en effet, les cubes assimilants, ὁμοιούντων, du « nombre nuptial » (*Rép.* VIII 546 b 7) témoignent dans le

(1) Cf. A. E. Taylor, *The Laws of Plato translated into english*, Londres, 1934, p. 285, n. 1. Pour avoir rejeté *a priori* cette explication, Ritter s'est engagé dans des difficultés inextricables (*Platos Gesetze, Kommentar*, Leipzig, 1896, p. 297-302). E. B. England (*The Laws of Plato*, Manchester, 1921, t. II, p. 466-467) cite * avec raison Aristote, *De An.*, 404 b 18 ; Stenzel (*Zahl und Gestalt*², p. 95) en fait autant, mais ne rapproche pas d'*Epin.* 990 c 8 le texte des *Lois*, qu'il commente * p. 92-93.

(2) *Berliner Philologische Wochenschrift*, 38, 1908, c. 835 et n.

(3) *Mémoires scientifiques*, VII, p. 19.

(4) *American Journal of Philology*, 53, 1932, p. 61-66.

(5) *Die mathematische Epinomisstelle (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, II, 4, 1933, p. 334-346), p. 338. Cet article est le meilleur commentaire scientifique du passage.

(6) *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 235.

même sens, — les notions de proportion et de commensurabilité sont trop étroitement unies pour que, dans notre passage, le mot ὁμοιος puisse exclure l'une ou l'autre (1).

e 3. τῆς ἐξ ἐναντίας ταύτης. Qu'est-ce qui est l'inverse de la puissance ? Ce pourrait être la racine, dont la progression suit la direction inverse ; dans sa recension de la première édition de *Zahl und Gestalt*, A. E. Taylor incline à interpréter l'expression dans un sens assez voisin, lorsqu'il y voit la série des puissances de $1/2$ ($1/4$, $1/8$...) par opposition aux puissances de 2 (4, 8...) (2). Mais à la fin du même article, il suggère d'y retrouver la série de divisions par deux qui aboutit aux nombres impairs ($3 = \frac{2+4}{2}$), etc. (4). Pour le philologue du xvii^e siècle

Ismaël Boulliau, il était question de la longueur (3). W. Theiler propose de lire τὸ ἐξ ἐναντίας, et compare cette περὶ τὸ ἐξ ἐναντίας φερομένη δύναμις à celle des proportions harmonique et arithmétique, ἐν τῷ μέσῳ στρεφομένη δύναμις (991 b 2) (4).

e 4. εἶδος καὶ γένος ἀποτυπύται est, d'après Stenzel, susceptible de plusieurs sens, et non pas seulement du sens strictement mathématique (5). Le mieux est de faire du verbe un moyen actif, commandant le double accusatif εἶδος καὶ γένος ; Stenzel compare *Tim.* 39 e 7 et voit ici marqué le lien de la diairesis (au sens du *Sophiste* et du *Politique*) avec la formation de la série des nombres (6). On peut, je crois, aller plus loin. Il y a en tout nombre deux éléments constitutifs, le genre et la différence spécifique ; l'espèce, l'élément déterminant, c'est l'Un ; le genre, principe matériel, c'est la dyade indéfinie du Grand et du Petit ; retenons au moins cela des indications d'Aristote

(1) Cf. Stenzel, *Zahl und Gestalt*², p. 91, n. 1, fin.

(2) *Gnomon*, II, 1926, p. 397. Cf. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, Paris, 1908, p. 278-286, 449, 660-668.

(4) *Ibid.*, p. 405, n. 1.

(3) *Ap. Stallbaum in loc.* Cf. Stenzel, *l. c.*, p. 89-90.

(4) *Gnomon*, VII, 1931, p. 345, n. 3.

(5) *L. c.*, p. 183.

(6) *L. c.*, p. 100.

sur l'enseignement de Platon à l'Académie. « L'Un, dit A. E. Taylor, stabilise ($\acute{o}\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau$) ou égalise ($\acute{\iota}\sigma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau$) la « dyade » du Grand et du Petit » (1).

*
*
*

Tout le passage mathématique de l'*Épinomis* célèbre l'unité de la science, qui apparaît, selon l'expression de Tannery, « dans la construction géométrique de la racine carrée incommensurable » (2). Mises à part les négligences de rédaction, rien, dans ce texte, n'est indigne du maître qu'une tradition presque unanime reconnaît pour l'auteur du dialogue. Platon, qui « est mort en écrivant » (3), et peut-être en écrivant l'*Épinomis*, aurait donc résumé, à ses derniers moments, les plus remarquables des résultats auxquels la science grecque était arrivée au milieu du iv^e siècle (4).

(1) *Gnomon*, II, 1926, p. 400. Cf. L. Robin, *La théorie...*, p. 651.

(2) *Mémoires scientifiques*, VII, p. 19-20. Cf. Stenzel, *l. c.*, p. 102 : « So scheint die ganze Stelle durch das Problem der Irrationalität der $\sqrt{2}$ zusammengehalten zu sein ; denn das, womit sie beginnt, dass alle Zahlen entweder grade oder ungrade sein müssen, diene zum Beweis dieser Irrationalität ».

(3) « ...uno et octogesimo anno scribens est mortuus » (Cicéron, *Cato Major de Senectute*, 5, 13).

(4) Dans son livre *De Pythagore à Euclide* (Paris, 1950), P.-H. Michel reproduit une partie de cet article aux p. 505-508.

ADDENDA

p. 121, note : ajouter [Cf. E. de Strycker, in *Mélanges Émile Boisacq*, I, Bruxelles, 1937, p. 317-326; *R.É.G.*, LXIII, 1950, p. 55.]

p. 127 : au lieu de (Venetus 188, K) lire (Marcianus graecus 188, K).

p. 128, note 1 : au lieu de Aristote, *De An.*, 404 b 18 lire *De An.*, 404 b 18-24.

p. 128, note 1 : ajouter [Cf. aussi le fr. 104 des *Oracles chaldaïques* (éd. E. des Places, Paris, 1971, p. 92 et n. 2).]

p. 128, note 5 : ajouter [Cf. encore A. R. Lacey, in *Phronesis*, I, 1955-56, p. 91-104; F. Novotny, in *Listy filologické*, LXXX, 1957, p. 14-20, et *Platonis Epinomis commentariis illustrata*, Prague, 1960, p. 204-215; L. Tarán, *Academica*, Philadelphie, 1975, p. 330-340.]

PLATON ET L'ASTRONOMIE CHALDÉENNE(*)

Si l'on admet volontiers aujourd'hui une influence de l'Orient sur la philosophie et la science grecques en général (1), il reste bien des divergences à propos de la manière dont cette influence aurait marqué tel penseur en particulier. Le cas de Platon est typique. Je voudrais, dans ces quelques pages, montrer rapidement ce qu'il y avait en lui de prédispositions aux influences orientales ; les traces que ces influences ont laissées dans son œuvre, du *Phédon* aux *Lois* ; la continuité de pensée qui unit à cet égard les *Lois* et l'*Epinomis* ; enfin, suivant qu'on en rejette ou admet l'authenticité, l'importance de ce dernier dialogue pour attester une conversion à l'astrolâtrie chaldéenne, soit de certains membres de l'Académie, soit de Platon lui-même.

*
* *

Né au début de la guerre du Péloponnèse, à une époque où les Grecs paraissaient oublier les contacts bienfaisants du VI^e siècle entre le monde ionien et l'Orient, et, cinquante ans après Salamine, se repliaient sur eux-mêmes pour s'entredéchirer ; disciple de Socrate, dont la sagesse fortement conceptuelle n'annonçait pas les spéculations astrobiologiques de

(*) *Mélanges Franz Cumont* = *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IV, Bruxelles, 1936, p. 129-142.

(1) Voir en dernier lieu ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, I, Florence, 1932, p. 63-99, *Note sur les rapports entre la culture et la spéculation orientales et la philosophie et la science grecques* ; P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 15-25 ; les tomes I et II d'A. REY, *la Science dans l'antiquité*, Paris, 1930-1933, par exemple t. II (*la Jeunesse de la science grecque*), p. 18 : l'isolement de l'Ionie, extrême pointe de l'Orient en Méditerranée, « serait un bien autre miracle que le miracle grec ».

l'âge suivant ; adversaire des derniers sophistes, mais par là même astreint à se servir de leurs armes, la dialectique, sinon l'éristique : Platon ne semblait guère prédestiné à regarder un jour du côté de la Chaldée et de ses prêtres.

Mais il y avait l'atavisme des Solon et des Critias, admirateurs de la vieille Égypte, dont le début du *Timée* garde le souvenir ; et dès la fin de la guerre du Péloponnèse et la paix d'Antalkidas (386), la Perse allait redevenir l'arbitre des cités grecques ; puis ce serait, présage de l'expédition d'Alexandre, l'échange de courants qui allait coïncider avec les progrès de la Macédoine ; si bien que le repliement d'une Grèce fermée aux influences de l'Orient n'aurait duré qu'une génération. En Platon lui-même, il y avait deux hommes : « un sophiste et un théologien, ou, si l'on veut, un Grec et un Chaldéen » (1). Le mot de Joseph de Maistre illustre bien la réaction contre le rationalisme et l'« appel à l'Orient » que M. L. Brunschvicg note à l'aube du xix^e siècle, et « la dualité, dans le platonisme, de la réflexion philosophique et de la tradition mythologique » (2).

Disons-nous donc : la dialectique seule est occidentale ; tout le reste, mythes d'Orient ? Ce serait abandonner le plus riche, le plus suggestif de la pensée de Platon. Ou plutôt, hâtons-nous de préciser cette opposition, peut-être spécieuse, entre la dialectique et le « mythe ». Nous prendrons comme exemples les textes relatifs à l'Idée du Bien et au Démon, ceux qui viennent les premiers en discussion lorsqu'il s'agit du Dieu de Platon. Ce sont : *Banq.* 210 e-211 b ; *Rép.* VI, 508 b-509 c ; *Soph.* 248 e ; *Tim.* 27 d-29 a, 29 e. Nous pouvons omettre le texte du X^e livre des *Lois* (893 b sv.), qui ne fait que reprendre, en l'appliquant à la divinité, la preuve par le mouvement qui servait dans le *Phèdre* (245 c-246 a) à démontrer l'immortalité de l'âme. Cette longue dissertation est dialectique dans ses grandes lignes, mais d'un caractère quelque peu populaire, et il y est question d'une pluralité de *theoi*. Par là, elle est moins significative que les autres passages.

(1) J. de MAISTRE, *Du Pape*, livre IV, chapitre VII (*Oeuvres complètes*, t. II, Lyon, 1892, p. 488).

(2) *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, p. XIII-XIV.

Comparés aux textes du *Timée*, ceux du *Banquet* et de la *République* apparaissent comme nettement dialectiques. Est-ce à dire que le *Timée* soit mythique ? Le mythe est ainsi défini par le *Vocabulaire* de la Société française de philosophie : « A. Récit fabuleux, d'origine populaire... « Les mythes solaires... » ... B. Exposition d'une idée ou d'une doctrine sous une forme volontairement poétique et quasi-religieuse, où l'imagination se donne carrière, et mêle ses fantaisies aux vérités sous-jacentes » (1). Pour Platon, le *Vocabulaire* renvoie à Couturat. Si l'on suit Couturat, on exclura comme non-philosophiques tous les passages mythiques ; mais sans prendre à la lettre, avec Brochard, le détail des mythes, il reste plus juste d'y voir le prolongement de la connaissance scientifique. Pour M. Frutiger, le *Timée* est un mythe dans sa physique comme dans sa cosmogonie ; pour le R. P. Bremond, « il est mythique et philosophique » (2).

Sauvons donc les mythes, puisque aussi bien Platon n'y a jamais renoncé. La *République*, le *Phèdre* et déjà le *Phédon*, plus tard le *Politique* et le *Timée* contiennent des éléments « orientaux » (au moins par le caractère) qui prédisposaient Platon à embrasser, sur la fin de sa vie, la religion astrale des Chaldéens. Aussi, pour bien comprendre l'attitude finale

(1) *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, publié par A. LALANDE, nouvelle édition, Paris, 1928, t. I, p. 499. *

(2) V. BROCHARD, *Les Mythes dans la philosophie de Platon (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne)*, Paris, 1912, p. 46-59) ; P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930, surtout p. 210-225 ; A. BREMOND, *Archives de philosophie*, t. II, 1924, p. 400. Cf. A. DE SORAS, cité par F. Charmot, *L'Humanisme et l'Humain*, Paris, 1934, p. 339 : En face de ces mythes, deux attitudes possibles : « Ou bien exalter... l'effort du philosophe, qui tente d'unifier le réel en l'enchaissant dans les cadres de sa pensée ; et, par suite, déprécier, sinon comme œuvre d'art, du moins comme œuvre de philosophie, ces mythes, « la fonction fabulatrice » étant non un équivalent mais un substitut de la pensée, quand la pensée échoue... Ou bien, au contraire, ... présenter les mythes platoniciens comme des essais, prématurés, mais admirables, tentés par le génie grec pour exprimer quelque chose du sens spirituel que comporte le grand poème de la création ».

Le tout récent *Platon* de M. ROBIN (Paris, 1935, p. 192-196) définit clairement « la fonction du mythe » dans la philosophie platonicienne. Voir encore, A. RIVAUD, *Notice du Timée*, Paris, 1925, p. 12-14.

de Platon, il nous faut examiner à nouveau, comme Paul Shorey, mais d'un autre point de vue, « l'unité de sa pensée ».

*
* *

« Moins purement eschatologique que celui du *Gorgias* », le mythe géographique du *Phédon* « fait pressentir les grands mythes cosmologiques du *Phèdre* et du livre X de la *République*, et même, plutôt par ce qu'il implique ou ce qu'il appelle que par ce qu'il dit, ceux du *Politique* ou du *Timée* » (1). M. Robin, qui fait avec tant de mesure ces rapprochements, se défend d'entrer dans une recherche d'origines et se borne à noter que Platon a peut-être suivi ici la tradition orphique (2). Burnet était beaucoup plus affirmatif. Nous verrons tout à l'heure si les influences orphiques ou « pythagoriciennes » excluent forcément celles de l'Orient. Pour l'instant, imitons la prudence de M. Robin.

Sur l'influence orientale qui se fait sentir dans les mythes de la *République*, dans celui du *Politique*, dans le *Timée*, dans le *Banquet* (discours d'Aristophane) et dans le *Phèdre*, où l'identification des douze dieux grecs avec les douze patrons des mois doit venir d'Eudoxe de Cnide, il serait prétentieux et vain de reprendre l'étude récente de M. J. Bidez (3). L'attelage du *Phèdre* et la procession des dieux sont particulièrement significatifs. M. Kerényi explique par le zodiaque la nature et le rôle des douze dieux, et rapproche de ce passage *Lois* VIII, 828 bc. Pour M. Nyberg, le texte s'inspire de la mythologie orphique et, par celle-ci, de la théologie zervanite ; et cette description des chars des dieux rappelle « le char des éléments selon les Mages chez Dion de Pruse » (4).

(1) L. ROBIN, édition du *Phédon*, Paris, 1926, p. LXXVIII.

(2) *Ibid.*, p. LXVI ; p. 94, n. 1.

(3) Platon, *Eudoxe de Cnide et l'Orient* (Académie royale de Belgique, Bulletins de la classe des lettres, 5^e série, t. XIX, 1933, p. 195-218, 273-319).

4. K. KERÉNYI, *Astrologia platonica : Zum Weltbilde des Phaidros* (Archiv für Religionswissenschaft, XXII, 1923-1924, p. 245-256), surtout p. 246-250 ; H. S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. II. Analyse des données* (Journal asiatique, t. 219, 1931, p. 1-124, 193-244), p. 106 ; cf. p. 91-100, 243 et n. 1.

Mais, ici encore, M. Robin se contente d'une note à propos d'Hestia, qui reste au foyer du palais des dieux : « comme dans le *Timée* 40 b fin, (Platon) paraît transposer une métaphore des Pythagoriciens » (1). M. Diès pour le *Politique*, M. Rivaud pour le *Timée* gardent la même réserve. Nous arrivons ainsi aux *Lois*, dont l'atmosphère paraît, à première vue, si différente.

On comprend qu'à une époque où la chronologie platonicienne était dans l'enfance et où l'on ne songeait même pas à re-placer les *Dialogues* dans leur milieu historique, Zeller ait pu douter de l'authenticité des *Lois*. Revenu de cette erreur, il devait batailler jusqu'à sa mort contre les partisans, — maladroits, à vrai dire, et excessifs, — de l'influence orientale. D'autres ont prétendu que les *Lois* marquaient l'abandon de la dialectique et de la théorie des Idées. En réalité, dans les *Lois*, l'étude de l'astronomie, qui, dans la *République* et le *Phèdre*, était subordonnée à la dialectique (2), se rattache encore à un système d'éducation ou à une science plus haute, qui n'est autre que la dialectique ou la théorie des Idées. Si la théorie des Idées n'apparaît qu'à l'arrière-plan dans les *Lois*, c'est que le premier plan appartient à la théorie de l'âme et des dieux. Les *Lois* sont un livre populaire, et il n'y a point de contradiction entre ce qu'on pourrait appeler les deux moments de la pensée de Platon (3).

La continuité qui se manifeste dans l'œuvre de Platon se prolonge-t-elle jusqu'à l'*Epinomis*? Sur le point de la dialectique, ce n'est pas douteux : l'*Epinomis* maintient (991 c) la discussion méthodique à côté de la formation par les sciences. Mais la conception de l'astronomie que ce dialogue suppose n'est-elle pas entièrement différente de celle des *Lois*? Nous entrons ici au cœur de notre sujet : en effet, montrer l'unité de la pensée de Platon à travers les *Lois* et l'*Epinomis*,

(1) *Notice du Phèdre*, Paris, 1933, p. LXXXIII.

(2) *Rép.* 531 d (cf. A. DIÈS, *Introduction à la République*, Paris, 1932, p. LXXXIII) ; *Phèdre*, 247 cd.

(3) Cf. V. BROCHARD, *les « Lois » de Platon et la théorie des Idées (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne)*, Paris, 1912, p. 151-168), surtout p. 163-164 ; L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935, p. 272-273. Ci-après, n° 8.

c'est montrer que Platon a connu et peut-être adopté l'astronomie chaldéenne.

*
* *
* *

Astronomie, disons-nous, et non pas *astrométéorologie* : Platon a toujours dédaigné l'observation vulgaire qui se borne à prédire le temps ; il étudie scientifiquement les astres ⁽¹⁾. *Astrologie*, au sens moderne, ne serait pas plus exact ⁽²⁾ : ni les *Lois* ni l'*Epinomis* ne parlent d'une influence que les astres exerceraient sur la naissance et la destinée humaines ⁽³⁾. Mais *astrolâtrie* serait fondé, puisque les astres sont les dieux visibles ; et c'est bien une religion astrale que l'*Epinomis* propose aux Hellènes, à côté de la religion delphique (987 d- 988 a).

La doctrine de l'*Epinomis* est dans la logique du *Timée*, des *Lois* et de tout le platonisme. Comme M. Grube, après M. Harward, le fait remarquer justement, « l'identification des dieux avec les âmes du soleil, de la lune, des planètes et des autres corps célestes... est une conséquence naturelle... de la croyance de Platon que seule une âme peut causer un mouvement ». Si, au temps où l'*Epinomis* fut écrit, les planètes s'étaient déjà révélées soumises à des lois mathématiques, « l'identification des dieux avec les différentes planètes... paraîtrait découler naturellement des prémisses platoniciennes. Ce n'est pas substituer une nouvelle religion à

(1) *Epin.* 990 a 5-8 ; cf. E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Stern-glauben* (= ΣΤΟΙΧΕΙΑ, II), Leipzig et Berlin, 1916, p. 46.

(2) « Aujourd'hui... *astrologie* ne comporte aucune équivoque. Le caprice de l'usage a réservé à la science le terme d'*astronomie*... et appelé *astrologie* l'*astromancie* » (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *l'Astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 3, n.2). Mais comme l'auteur l'explique (après la p. xx) dans une note manuscrite de son exemplaire, conservé à la bibliothèque de la Sorbonne, l'emploi d'*ἀστρολογία* au sens de « science des astres » ou *astronomie* ne créait pas davantage une équivoque avant l'introduction de l'apotélesmatique et de l'*astromancie*, et la vogue de l'*astrologie* divinatoire ou « judiciaire ».

(3) D'après M. BIDEZ (*Platon, Eudoxe de Cnide...*, p. 280-281, 288-289), le choix des vies dans le mythe d'Er et dans le *Phèdre* dénoterait l'influence de la *généthliologie* chaldéenne ; de même *Tim.* 41 e (p. 308). Cf. L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, p. 209.

l'ancienne, mais plutôt donner une nouvelle vie et un nouveau sens à une vieille formule, tout olympienne » (1). Étudiant *la religion de Platon d'après le X^e livre des « Lois »*, le R. P. A. Bremond a pu citer fréquemment l'*Epinomis* (2).

Sans doute, il subsiste des divergences (3). Les particularités de l'*Epinomis* en ce qui concerne le cinquième élément, ou éther, et la démonologie nous intéressent ici moins directement (4).

(1) G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, Londres, 1935, p. 176 ; cf. J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, Oxford, 1928, p. 19-20.

(2) *Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, p. 26-53.

(3) [Ici venait en 1936 un paragraphe sur le mouvement de gauche à droite attribué aux planètes (*Épin.*, 987 b 5-6). Je l'ai « rectifié » dans une note à *Lois*, VI 760 d 2 (*Platon, Œuvres complètes*, XI.2, 1951, p. 121, n. 2) ; à tort d'après B. Einarson (*Classical Philology*, LIII, 1958, p. 92 et 98-99, n. 4-6). En réalité, comme l'observe justement P. Moraux (*Aristote, Du ciel*, Paris, 1965, p. XCIII, n. 5), « l'expression ἐπὶ τὰ δέξια et les adjectifs ἐνδέξιος et ἐπιδέξιος sont ambigus ; les Grecs eux-mêmes leur donnaient des significations opposées, que les modernes n'ont pas toujours réussi à départager convenablement » ; la note, qui renvoie aux *Mélanges Cumont* et à la recension de B. Einarson, est la meilleure mise au point d'une question embrouillée.]

(4) L'éther, attribué par Atticos et Cicéron à Aristote, l'était par Xénocrate et Simplicius à Platon ; cf. J. HARWARD, *l. c.*, p. 123-124. Voir sur cette question Th. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon*, II, Paris, 1841, p. 140-143 ; A. E. TAYLOR, *Plato...*, p. 499, n. 2. ; P. DUHEM, *le Système du monde*, Paris, 1913, p. 45-48 : l'*Epin.* établit le passage entre les quatre éléments du *Tim.* et les cinq substances sim-

A l'appui de sa thèse sur *l'Origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* ⁽¹⁾, M. L. Rougier a récemment soutenu le plein accord des idées de l'*Epinomis* avec celles des autres dialogues ⁽²⁾. Mais il prétend démontrer ainsi que l'origine pythagoricienne de la doctrine exclut tout emprunt à la Chaldée, alors qu'il semble bien probable, au contraire, que le pythagorisme a, par l'Asie Mineure, beaucoup reçu de l'Orient. Tout comme les mystères d'Éléusis, s'ils ne sont pas de provenance directement égyptienne, ainsi que le croyait Paul Foucart, remonteraient cependant à l'Égypte par l'intermédiaire de la Crète ⁽³⁾, la religion astrale a pu venir de Perse, ou plutôt de Babylone, en Grèce, par les cultes à mystères, l'orphisme et la spéculation philosophique ⁽⁴⁾.

ples d'Aristote ; le feu de l'*Epin.* est l'éther pour Aristote, et *vice versa*. Duhem répondait par avance aux objections d'E. Sachs et de W. Jaeger. Pour Jaeger (*Aristotle*, Oxford, 1934, p. 137 ; p. 139 et n. 1), l'*Epin.* ne prend que l'extérieur de la théorie aristotélicienne, à savoir l'existence d'un cinquième élément : l'air est simplement dédoublé et le feu garde la première place. D'après E. Sachs (*Die fünf platonischen Körper = Philologische Untersuchungen*, XXI, Berlin, 1917, p.15-16 et 63-64), l'ordre des éléments n'est pas le même 984 b et 981 b. C'est que, pour introduire l'éther dans la série platonicienne des éléments, — sur laquelle Platon n'avait pas varié, comme en témoigne l'incertitude même de l'*Epinomis*, — ou bien on suivit les indications de Platon sur la nature de l'éther, qui, d'après *Tim.* 58 b (et d), était la plus pure partie de l'air (984 b) ; ou bien on se guida sur la succession des polyèdres réguliers (*Tim.* 55 ac), et l'éther prit la cinquième place, celle du dodécaèdre (981 b). L'« incertitude » qu'E. Sachs trouve dans l'*Epinomis* s'explique aussi bien si Platon a lui-même développé dans ce dialogue les « indications » du *Timée*.

La démonologie de l'*Epinomis* (984 b-985 b) mériterait une étude spéciale ; notons seulement qu'A. E. Taylor justifie Platon d'y avoir ajouté un trait à ses descriptions antérieures (985 b 1-4) : cf. *Plato and the authorship of the « Epinomis »* (*Proceedings of the British Academy*, XV, 1929), p. 22.

(1) Institut français d'archéologie orientale. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, t. VI, 1933.

* (2) *Op. cit.*, p. 124-127.

(3) Cf. Ch. PICARD, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter* (REG, 40, 1927, p. 320-369), surtout p. 367-368.

(4) E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternnglauben*, p. 130. Cf. H. GRESSMANN, *Die hellenistische Gestirnsreligion* (= Beihefte zum



S'il n'y a pas de contradictions entre l'*Epinomis* et les autres dialogues de Platon, si même ceux-ci préparent, dans une certaine mesure, l'enthousiasme final du maître pour la religion astrale, cet enthousiasme est un fait nouveau, qu'il reste à établir et à expliquer. En effet, les plus fermes partisans de l'influence orientale sur l'Académie, MM. Cumont, Bidez et Jaeger, attribuent l'*Epinomis* à Philippe d'Oponte. Or, si l'*Epinomis* n'est pas de Platon lui-même, les rapports de Platon avec la théologie sidérale des Chaldéens redeviennent fort problématiques. Mais, en réalité, il ne paraît pas impossible de montrer que les arguments apportés en faveur de l'influence orientale sur l'Académie établiraient, tout aussi bien, que cette influence s'est exercée sur Platon, et expliqueraient, par suite, qu'il n'y ait rien dans le langage de l'*Epinomis* qui ne convienne à l'auteur des *Lois*.

Rappelons donc les principaux de ces arguments.

Tout d'abord, la mention d'un hôte chaldéen de l'Académie. Elle figure dans une notice de l'*Index* d'Herculanum qui se rapporte vraisemblablement à Philippe d'Oponte : « Platon, dans sa vieillesse, accueillit un étranger chaldéen », qui put l'instruire des découvertes faites par ses compatriotes ⁽¹⁾. Pour M. Jaeger, la présence de ce Chaldéen a pu

« Alten Orient », 5), Leipzig, 1925, p. 7-8 : « On reconnaît généralement aujourd'hui les éléments de la religion astrale chaldéenne dans la mystique arithmétique et géométrique des Pythagoriciens ; et que les vues des Orphiques (vi^e siècle) sur la destinée de l'âme après la mort, sa réincarnation et sa libération du cycle des choses soient d'origine orientale, on n'en doute plus guère aujourd'hui. Mais c'est aussi le grand maître de l'Académie, Platon lui-même, qui, précisément en raison de ses relations avec la mystique orphique et les Pythagoriciens, a été plus fortement influencé par des conceptions astrales qu'il ne semblait jusqu'ici. » Et M. Gressmann de renvoyer à l'article, cité plus haut, de M. Kerényi. Nous avons vu l'opinion semblable de M. Nyberg.

(1) *Academicorum philosophorum index Herculanensis*. Edidit S. MEKLER, Berlin, 1902, p. 13, col. III, l. 39-41. Cf. F. CUMONT, *Babylon und die griechische Astronomie* (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XXVII, 1911, p. 1-10), surtout p. 3-4, et *Astrology*

faire naître la légende de l'Indien qui aurait interrogé Socrate sur sa philosophie, ou du mage qui lui aurait prédit une mort violente, légende qui ne faisait que formuler l'idée, courante dans l'Académie, d'après laquelle il faudrait désormais combiner la théologie astrale de l'Orient et la religion delphique des Grecs (1).

Vient ensuite ce que M. Rougier appelle « l'argument de Bidez » ; « argument singulièrement frappant », il le reconnaît (2). C'est (*Epin.* 987 c 4) la leçon du *Parisinus graecus* 1807 (A) et de la première main du *Vaticanus graecus* 1 (O), 'Hλlov au lieu de Kρόνον, selon laquelle Saturne serait la planète du soleil, comme l'appellent les astrologues babyloniens. La note que M. Bidez a consacrée à cette question dès 1905 a été reprise par M. Cumont en 1911, dans son article des *Neue Jahrbücher* (3), puis, tout récemment, dans un important mémoire sur *les Noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs* (4). Quoique M. Rougier allègue à l'encontre de la leçon 'Hλlov l'ignorance qu'elle supposerait chez l'auteur de l'*Epinomis* (5), cette conception semble bien « fournir une preuve décisive de l'origine orientale des doctrines astronomiques » de ce dialogue (6). La leçon primitive des deux

and religion among the Greeks and Romans, New-York et Londres, 1912, p. 49 ; J. BIDEZ, *Revue de Philologie*, 2^e série, XXIX, 1905, p. 320, n. 4 ; W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 133 (*Aristotle*, 1934, p. 132 ; *Aristotele*, 1935, p. 172).

(1) *Aristotle*, p.165 et n.1 ; *Aristotele*, p.219 et n. 1. Les deux principaux textes sont le fragment 31 Müller d'Aristoxène de Tarente (*FHG*, t. II, p. 281) et le fragment 32 Rose d'Aristote (Diogène Laërce) ; cf. aussi l'*Index Herculanensis* (Mekler), p.12, note à la l. 40 de la col. III. — Je cite de préférence les traductions anglaise et italienne de Jaeger (R. Robinson, Oxford, 1934 ; G. Calogero, Florence, 1935), parce que les additions et corrections de l'auteur en font comme une seconde édition de son ouvrage.

(2) *L'Origine astronomique...*, p. 117.

(3) *Supra*, p. 137, n. 1.

(4) *L'Antiquité classique*, IV, 1935, p. 5-43, surtout p. 10-13 (traduction et commentaire d'*Epin.* 986 e-987 d).

(5) « L'auteur... n'a garde de professer une doctrine astronomique aussi barbare que celle qui justifie l'appellation donnée à Saturne d'astre du Soleil » (*op. cit.*, p. 118).

(6) F. CUMONT, in *L'Antiquité classique*, 1935, p. 11, n. 6.

meilleurs manuscrits de l'*Epinomis* constituait « un témoignage de trois siècles antérieur à Diodore, et très vraisemblablement antérieur à Bérosee lui-même » ; et M. Bidez pouvait conclure : « Quand cessera-t-on de contester qu'Eudoxe déjà a pu avoir connaissance de la sagesse et des aberrations des Chaldéens » (1)? Que l'*Epinomis*, en effet, adopte le nom chaldéen d'une planète, cela ne prouve pas qu'il prenne à son compte toute l'astronomie impliquée par ce nom ; mais qu'Eudoxe ait fait connaître à Platon les doctrines orientales, on n'en peut plus douter aujourd'hui (2).

Laissons de côté un troisième argument qui a été apporté en faveur d'une influence orientale, mais iranienne plutôt que chaldéenne. C'est le dualisme à la manière de Zoroastre qu'attesteraient le X^e livre des *Lois* (896 d-897 d) et l'*Epinomis* (988 e 2-3). Aux négations de MM. Robin et Guérout (3), M. Schuhl oppose, sans prendre parti, le témoignage favorable de M. Jaeger, et celui, plus douteux, de Wilamowitz (4), pour qui d'ailleurs Platon n'aurait pas définitivement admis un mal radical. Cette dernière interprétation a été celle d'Origène et de ses disciples, avec la restauration finale qu'ils appelaient ἀποκατάστασις ; il y a toute une tradition de platonisme optimiste.

(1) *Revue de Philologie*, 1905, p. 320. M. Bidez est revenu sur la question dans l'article cité plus haut, *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, et dans le *Volume offert à Jean Capart* (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université de Bruxelles, III, 1935), p. 41-89 : *les Écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*.

(2) Cf. J. BIDEZ, *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, p. 199 sv., 311-312.

(3) L. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919, p. 72, n. 2 ; M. GUÉROUT, *Le X^e livre des « Lois » et la dernière forme de la physique platonicienne* (REG, 37, 1924, p. 27-78), surtout p. 49-54. Ajouter J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, p. 46 et 135.

(4) P.-M. SCHUHL, *Sur le mythe du « Politique »* (Revue de métaphysique et de morale, 1932), p. 58 et n. 9 ; W. JAEGER, *Aristoteles*, p. * 134 (*Aristotle*, p. 133 ; *Aristotele*, p. 175) ; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, t. II, Berlin, 1919, p. 315-323. Ajouter F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*⁴, Paris, 1929, p. 278, n. 47 ; L. ROUGIER, *op. cit.*, p. 90. *

Reste la reconstitution du *περὶ φιλοσοφίας* d'Aristote que M. Jaeger a élaborée dans un chapitre magistral ⁽¹⁾. C'est une sorte de commentaire de l'*Epinomis*, à partir de 981 b surtout ⁽²⁾. En effet, d'après le *Περὶ φιλοσοφίας*, la théologie astrale du vieux Platon doit remplacer la théorie des Idées comme point de départ de la métaphysique ; et la théologie du *Περὶ φιλοσοφίας* correspond à peu près parfaitement à celle de l'*Epinomis*, sauf qu'elle introduit dans la cosmologie de Platon l'éther, comme élément des cieux, et l'éternité du monde ⁽³⁾.

Si le fragment 15 du *Περὶ φιλοσοφίας*, si important pour la psychologie des mystères ⁽⁴⁾, inaugure l'ère de la religion personnelle, celle-ci, d'après le fragment 10, a deux sources : la saisie de Dieu dans le sommeil ou à l'approche de la mort et la perpétuité de la vie intérieure de l'âme ; la vue du ciel étoilé. Or, n'est-ce pas là le double enseignement de l'*Epinomis*, comme ce sera plus tard le double objet de l'admiration de Kant ⁽⁵⁾ ? Sans doute, les rêves envoyés par Dieu (et prophétiques) du fragment 10 (cf. *Tim.* 71 e ; *Epin.* 985 c) seront abandonnés d'Aristote dans le *De divinatione per somnum* ; mais même après avoir sacrifié la théorie des Idées, il gardera quelque temps la conception platonicienne de l'âme, et probablement aussi la doctrine platonicienne de l'immortalité.

Enfin, le livre III du *Περὶ φιλοσοφίας*, que remplissait la preuve de Dieu par le spectacle des cieux, faisait écho à *Epin.* 978 c-e, et à l'allégorie de la Caverne.

Il ressort de cette comparaison que les deux dialogues

(1) *Die Programmschrift* ; *Περὶ φιλοσοφίας* (Aristoteles, p. 125-170 ; Aristotle, p. 124-166 ; Aristotele, p. 161-220).

(2) Dans *Hermes*, 64, 1929, p. 23-30, M. JAEGER a examiné la première partie du dialogue (973 c-979 d).

(3) Aristotle, p. 138-140 ; Aristotele, p. 181-184.

(4) J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Liège et Paris, 1932 ; cf. REG. 47, 1934, p. 264-265 ; *Recherches de science religieuse*, 24, 1934, p. 508.

* (5) Cf. *Epin.* 977 b, commenté REG, 44, 1931, p. 158. M. Jaeger faisait déjà le rapprochement avec Kant et citait *Lois XII*, 966 d-e (Aristotle, p. 161 ; Aristotele, p. 214), mais non le texte de l'*Epinomis*.

sont nés dans l'atmosphère de l'Académie, alors toute chaldéenne ou du moins toute pleine de la théologie astrale. Mais comment expliquer l'accord souvent frappant des expressions (par exemple fr. 10 et *Epin.* 985 c), bien qu'ici même Aristote reste didactique, alors que l'*Epinomis* garde quelque chose du style du *Phèdre*? Les deux auteurs pourraient s'inspirer d'un enseignement oral de Platon; mais la fidélité d'Aristote à cet enseignement s'expliquerait mieux par l'attention avec laquelle il aurait médité l'œuvre posthume de son maître. Celui qui devait, dans des vers fameux, élever un autel à l'Amitié en l'honneur de Platon n'a-t-il pas, en effet, regardé ce nouveau Zoroastre comme le fondateur d'une religion ⁽¹⁾?

En résumé, l'argumentation de M. Jaeger démontre, d'une manière convaincante, l'influence chaldéenne sur l'Académie; mais si, comme il le croit, l'*Epinomis* n'est que de Philippe d'Oponthe, on ne semble pas fondé à parler d'une conversion de Platon à la théologie astrale. Il faut en dire autant des arguments de MM. Cumont et Bidez, bien que ceux-ci affirment qu'en l'occurrence la question d'authenticité importe peu. Est-il donc indifférent que le ton énergique et presque inspiré, autoritaire dans sa brièveté, sur lequel l'auteur de l'*Epinomis* prêche aux Hellènes, selon l'expression de M. Cumont, « le premier évangile de la religion stellaire de l'Asie » ⁽²⁾, soit celui du vieux Platon ou seulement celui d'un disciple sans crédit? Mais Aristote n'aurait pas suivi de si près un Philippe d'Oponthe dans son manifeste « sur la philosophie », et il est difficile de concevoir que ce ton d'autorité soit celui d'un autre que Platon ⁽³⁾.

* * *

Ainsi, après avoir rappelé les prédispositions de Platon à une influence orientale, puis suivi les traces de cette in-

(1) W. JAEGER, *Classical Quarterly*, 21, 1927, p. 13-17; cf. *Aristotele*, p. 106-109 et 134, n. 2; *Aristotele*, p. 137-141 et 176, n. 1.

(2) *Astrology and religion...*, p. 51.

(3) Cf. A. E. TAYLOR, *Plato and the Authorship of the « Epinomis »*, p. 81.

fluence dans son œuvre et montré, de ce point de vue, l'unité de sa pensée, nous nous sommes trouvé en présence d'un document qui se donne pour le testament spirituel du chef de l'Académie et qui, en même temps, est une profession de foi en la religion astrale. Si l'*Epinomis* n'est pas de Platon, la question posée dans cet article, celle des rapports de Platon avec l'astrolâtrie chaldéenne, n'admet qu'une réponse hypothétique. Nous avons, au contraire, essayé d'établir que la théologie sidérale de l'*Epinomis* prolonge l'évolution attestée par les *Lois*, et que, si l'authenticité du dialogue apparaît d'ailleurs soutenable, ce dialogue constitue le plus clair témoignage de l'influence que la religion des Chaldéens a pu exercer sur les dernières années de Platon.

ADENDA

- p. 133 : *ajouter* 5^e éd. en un volume, 1947, p. 647 (où « narrative » remplace « quasi-religieuse »).
- p. 138 : *ajouter après* Timée. : [Voir l'édition de 1956, p. 112-113; P. Moraux, s.v. « Quinta essentia », in *R.-E.*, XXIV.1, 1963, c. 1187-1192.]
- p. 138, *ajouter après*, p. 22. : [Voir *R.É.G.*, L, 1937, p. 322-324, résumé dans l'édition de 1956, p. 114-115.]
- p. 138, note 2 : *ajouter* Cf. P. Boyancé, in *R.É.G.*, LXV, 1952, p. 317-319 et 350.
- p. 139 : *lire* Et de renvoyer à l'article, cité plus haut, de K. Kerényi. Nous avons vu (p. 132 et n. 4) l'opinion semblable de H.S. Nyberg.
- p. 141, note 4 : *ajouter après* p. 58 et n. 9 : (= *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 104, n. 1).
- p. 141, note 4 : *ajouter après* p. 90 [Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, t. II, Berlin, 1932, p. 255, n. 2.]
- p. 142 : *ajouter après* p. 158 : (ci-dessus, n° 1).

UN LIVRE NOUVEAU SUR LES *LETTRES* DE PLATON*

Les *Lettres* de Platon suscitent depuis trente ans une littérature tellement abondante, qu'après des articles de récapitulation comme ceux de P. Wendland¹ et d'A. Diès², — le dernier vieux de trois ans à peine, — deux ouvrages nouveaux méritent un travail d'ensemble : ceux de G. R. Morrow et de G. Pasquali. Ayant parlé ailleurs de la traduction et des « études » de M. Morrow³, je m'attacherai ici au livre de M. Pasquali, le plus important, semble-t-il, qui ait jusqu'aujourd'hui traité des *Lettres* sans en donner une édition, une traduction ou un commentaire : il faut remonter à Raeder (1906), Ritter (1910) et Hackforth (1913) pour trouver des discussions critiques de cette ampleur⁴.

On ne sait plus bien sur quoi se fonder pour admettre ou rejeter les *Lettres*. Si la 1^{re} est unanimement condamnée pour son emphase et son étalage de citations poétiques, les douze autres obtiennent des suffrages de plus en plus nombreux, qu'il s'agisse du fond, de la composition ou du style. Tel trait qui paraissait indigne de Platon trouve grâce aux yeux d'autres censeurs : les détails de la *Lettre XIII* le montrent, dit-on, en un charmant négligé⁵. Le mysticisme des *Lettres II* et *VI* rejoint le « jeu sérieux » des *Lois*, si philosophique. Un mot comme *καταλιμπάνειν* (IX, 358 b 1) serait hellénistique ? Le voilà chez Thucydide. La périphrase *ἔχοντά ἐστιν* met en défiance ? C'est un tour des *Lois* (743 a), et qui remonte en réalité beaucoup plus haut. Une autre, *εἶναι περὶ* au sens de « souffrir de », suffit pour quelques-uns (Ritter, Souilhé), mais non pour tous (Harward, Pasquali), à trahir le caractère apocryphe de la *Lettre XI*. P. Shorey comp-

* *Revue de Philologie*, 3^e série, XIV, 1940, p. 127-135.

1. *Berliner philologische Wochenschrift*, 27, 1907, c. 1014-1020.

2. *Revue de Philologie*, 3^e s^e, IX, 1935, p. 371-388.

3. Glenn R. Morrow, *Studies in the Platonic Epistles* with a translation and notes, Urbana, 1935. Cf. *Supplément critique* au *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, VIII, 1937, p. 57-58.

4. Giorgio Pasquali, *Le Lettere di Platone*, Florence, Le Monnier, 1938. In-8, xvi-276 p.

5. « We see the philosopher in undress » (R. Hackforth, *The Authorship of the Platonic Epistles*, Manchester, 1913, p. 189).

tait les ε'ε'ν de la *Lettre VII* et se choquait d'y en découvrir onze, alors qu'il n'en lisait que trois (quatre, en fait) dans toutes les autres lettres réunies, et jamais plus de deux ou trois dans les différents livres des *Lois*, dont chacun atteint à peu près la longueur de la *Lettre*; et de conclure: « Si la statistique ne prouve rien ici, quand prouvera-t-elle quelque chose »¹? Mais dans un morceau où les digressions abondent, au reste suivant un plan savamment ordonné, une particule de reprise comme ε'ε'ν était plus qu'ailleurs à sa place; en tout ce qui concerne les particules de liaison, l'usage des *Lettres* ne s'écarte pas de celui des *Dialogues*².

La protestation de Shorey n'a guère trouvé d'écho. Sur l'authenticité des *Lettres VII* et *VIII*, l'accord s'est fait, à peu près unanime, et M. Pasquali lui-même n'en traite qu'indirectement, * comme d'une cause entendue. Sur le reste de la collection, il se montre assez réservé. Ces dernières années avaient apporté plusieurs suffrages aux lettres II à VI et X à XIII, ceux, par exemple, de M. Pohlenz et F. Egermann dans les recensions importantes qu'ils ont consacrées aux ouvrages de Harward et de Novotny³; G. R. Morrow admettait IV, X et probablement III, VI, XIII; Pasquali garde seulement VI et XI; X est douteuse. Comme chaque jugement du philologue italien repose sur un examen détaillé de la question, il ne sera pas sans intérêt de passer en revue les principaux résultats de son travail.

*
* *

Pour les *Lettres VII* et *VIII*, disions-nous, l'authenticité est ici regardée comme acquise. « La *VIII^e Lettre* tend à des fins actuelles... Donc elle est authentique » (p. 17); et « comme la *VIII^e* présuppose la *VII^e*, la *VII^e* aussi est authentique » (p. 47).

Ces deux lettres, cependant, occupent la moitié du volume (*VIII*: p. 1-45; *VII*: p. 47-154). C'est qu'à leur occasion, comme il le dit lui-même de son étude de la *VIII^e*, publiée d'abord dans les *Annales de l'École normale supérieure de Pise* (sér. II, vol. IV, 1, 1935, p. 33-66), Pasquali a écrit « un nouveau chapitre d'his-

1. *Classical Philology*, 21, 1926, p. 258.

2. J'ai fait pour les *Lettres* les mêmes relevés que pour l'*Epinomis* (cf. *REG*, * 44, 1931, p. 157-163); les résultats ne méritent pas un examen détaillé.

3. M. Pohlenz (*Gnomon*, IX, 1933, p. 129) admet au moins II-VIII, XI, XIII; F. Egermann (*Ibid.*, p. 628-638), II-VIII et implicitement X-XIII. (Il ne parle pas de IX.)

toire sicilienne » (p. XI) ; c'est aussi qu'il a mis en vive lumière la composition de la *VII^e Lettre* et le contenu de la digression philosophique.

Les rapports des *Lettres VII* et *VIII* lui apparaissent entièrement différents de ce qu'ont admis la plupart des critiques. Alors que Hackforth, Souilhé, Pohlenz, Egermann, Morrow voyaient, de VII à VIII, l'horizon s'éclaircir, Pasquali juge la situation bien plus grave dans VIII que dans VII, malgré la similitude des expressions (p. 4-6 ; cf. p. 13, 41) : tandis que VII est un « cri de victoire » (p. 32 ; cf. p. 55), toute la *Lettre VIII* « respire la résignation » (p. 8). Un des arguments apportés est la proposition *οὐκ ἔστιν πολλὰ κακῶν τοῖς στασιάζουσιν* (336 e 4), où « la considération de l'état présent de Syracuse prend le dessus dans l'âme de l'écrivain » et lui fait substituer au participe présent de valeur générale qu'on attendait, *στασιάζουσιν*, un aoriste qui relègue dans le passé la guerre civile comme la guerre étrangère (p. 53). En réalité, cet aoriste peut avoir un sens inchoatif qui n'enlève pas à la phrase sa portée universelle. Malgré toute la subtilité que l'auteur a dépensée en faveur de sa thèse, et bien que le ton d'une lettre dépende en partie de l'impression du lecteur, la tristesse, la désillusion paraissent, dans la *VII^e Lettre*, dominer tous les autres sentiments ; la mort de Dion est le malheur irréparable. Au contraire, dans la *VIII^e*, Platon se reprend à espérer, et la précision même de ses conseils prouve que l'organisation des Dionéens a progressé ; pour que la *VIII^e Lettre* (356 b-357 a) reprenne avec autant de détails le plan seulement ébauché dans la *VII^e*, il faut que la situation se soit détendue¹. Pasquali date la *Lettre VII* de la fin de l'été ou de l'automne de 353, après l'expulsion de Callippe, les mesures violentes des partisans de Dion et l'envoi de messages à Platon ; et la *Lettre VIII*, des premiers mois de 350 (p. 32-33). Avec Pohlenz, je placerais la publication de la *Lettre VII* au printemps de 353, avant l'expulsion de Callippe ; celle de la *Lettre VIII* au début de 352, peu après la victoire des Dionéens, plutôt qu'en 351, lors des premiers dissentiments entre vainqueurs² ; le progrès que VIII marque par rapport à VII, en ce qui concerne l'installation d'une monarchie tempérée, paraît établir qu'au moment de VII l'heure ne permettait pas d'autres projets.

On sait que le père de Dion, Hipparinos, avait conseillé Denys l'Ancien ; peut-être par reconnaissance, le tyran avait donné le

1. Cf. J. Souilhé, édition des *Lettres*, Paris, 1926, p. 45, n. 1.

2. M. Pohlenz, *Gnomon*, IX, 1933, p. 131-132.

nom d'Hipparinos au fils aîné de sa première femme, Aristomaché, fille du vieil Hipparinos et sœur de Dion ; mais en vertu de l'usage qui faisait alterner les noms grecs de grand-père à petit-fils, le fils de Dion s'appela aussi Hipparinos. Sur ces deux derniers Hipparinos, croix des historiens, Pasquali propose une solution intéressante (p. 25-27). Le fils de Dion survécut à son père ; il devait s'appeler Hipparinos, mais dans la vie courante (pour le distinguer du fils de Denys I^{er}), Arétaios, du nom de sa mère Arété ; à en croire Plutarque, c'est ainsi que Timée le nommait. Le jeune homme avait dix-neuf ans au moment de la *Lettre VIII*, ce qui n'empêche pas de rapporter VII, 324 a à Hipparinos fils de Denys.

La composition de la *VII^e Lettre* fait l'objet d'une section importante (p. 116-144). Pasquali marque bien les grandes divisions et en dresse un tableau très clair, où se manifeste la symétrie des parties (p. 119). Ce n'est pas le côté le plus nouveau de son travail : l'analyse et les sous-titres de l'édition Souilhé, qu'il cite avec parcimonie, arrivaient à un résultat semblable. Une foule de constructions ou de conjectures ingénieuses mériteraient l'examen ; il faudrait, pour en suivre le détail, écrire un véritable commentaire. Je me bornerai à résumer l'étude de la digression philosophique (p. 77-114) et la section finale sur la Τύχη dans la *Lettre VII* (p. 144-154).

La digression philosophique, écrit Pasquali, n'est pas beaucoup plus une digression que celle du *Théétète* ou le mythe du *Politique* : « Dans la *Lettre VII* courent et souvent s'enchevêtrent deux fils, l'un narratif, l'autre exhortatif (je traduis mal « consiliativo ») et en même temps apologétique » (p. 82). Elle pose un problème capital : la connaissance métaphysique de 341 c est-elle extatique ou rationnelle ? A première vue, l'interprétation transcendante paraît la meilleure ; mais la lecture des travaux de Stenzel en a détourné Pasquali, et A. Levi nie également que la connaissance dont il est ici question soit irrationnelle ou suprationnelle.

Qu'avait donc exposé Platon à Denys dans leur unique entretien philosophique ? Autrement dit, en quoi consistait l'« épreuve » à laquelle il le soumit ? En une ascension dialectique vers l'Idée du Bien : le λογίζεσθαι de 340 d 5 est discursif¹. Il n'y a pas de

1. Il est exact de dire que « la sobriété intérieure passe pour la vertu fondamentale du candidat à la philosophie » ; mais pourquoi faire de νήφοντα « un accusatif pluriel neutre dépendant de λογίζεσθαι » (p. 85 et n. 4) ? Le participe exprime la condition qui commande les trois qualités : ouverture d'esprit, mémoire, aptitude au raisonnement ; sa fonction est celle de θεῖος ὤν (340 c 3), qui conditionne aussi trois attributs.

moment irrationnel dans la $\pi\epsilon\dot{\iota}\rho\chi$. On objectera 341 d 1-2 ? « Mais une illumination mystique ne peut procéder graduellement » (p. 86) ; d 2-8 ? « Une illumination mystique ne peut s'écrire ni se dire, ni bien ni mal... De ce qui est par nature inexprimable, il ne pourra jamais venir à l'esprit de dire qu'on ne peut l'écrire et l'exprimer devant la multitude d'une façon adéquate » (p. 87). Si l'incommunicabilité de la vision provient de son caractère transcendant, à quoi bon chercher à justifier le refus de la communiquer ? L'adjectif verbal $\rho\eta\tau\acute{\alpha}$ (d 6) marque ici l'obligation comme $\gamma\rho\alpha\pi\tau\acute{\epsilon}\alpha$ (p. 88-90).

343 b, Platon reprend à son compte le point de vue d'Hermogène, dans le *Cratyle*, sur le caractère conventionnel du langage. « Nous apercevons toujours plus clairement comment, selon lui, il ne convient pas d'exposer certaines choses au moyen du langage : non point que les choses soient supérieures à la raison, mais parce que le langage est inférieur, inadéquat à la raison » (p. 100).

343 d-e fait la part du maître ($\acute{\alpha}\nu\chi\gamma\kappa\acute{\alpha}\zeta\omega\mu\epsilon\nu$, d 3 ; $\delta\iota\chi\omega\omega\gamma\acute{\eta}$, e 1 ; cf. $\Lambda\upsilon\gamma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, 344 a 1) et celle du disciple : $\acute{\epsilon}\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu$ (c 7) associe l'élève au maître ; $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\iota\nu\omicron\nu\tau\iota$ (344 b 8), conjecture d'Eva Sachs, est préférable au $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\iota\nu\omicron\nu\tau\omega\nu$ d'Egermann, qui se rapporterait aussi au maître (p. 102-107). L'illumination intellectuelle constitue non un acte supérieur (et hétérogène) à la connaissance rationnelle, mais l'accès au degré supérieur de celle-ci ; de même, *Banq.* 210 d-e, l' $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ est le dernier échelon (p. 109-110). La théorie de la connaissance ici exposée est celle du groupe *Phèdre-Sophiste-Politique-Philèbe*, mais dépasse le *Sophiste* en mettant le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, que ce dialogue identifiait à la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ (261 c-264 b), au-dessous même de l' $\epsilon\dot{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$. La logique de Platon s'affranchit de plus en plus de l'expression verbale (p. 113-114).

On voit que cette analyse de la digression philosophique complète celle d'A. E. Taylor, qui garde le mérite d'avoir frayé la voie¹. Mais s'il s'agit ici de contemplation, — et où donc Platon décrirait-il mieux la vision de l'ineffable ? — beaucoup auront peine à admettre que la saisie soit purement rationnelle².

Non moins suggestive est l'étude consacrée à « la $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ dans la *Lettre VII* ». « $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ ($\tau\acute{\upsilon}\chi\alpha$), sans qualificatif, y désigne souvent un pouvoir irrationnel, hostile et maléfique » : 324 c 1, 325 b 5,

1. *Mind*, 21, 1912, p. 347-370 = *Philosophical Studies*, Londres, 1931, p. 192-223.

2. Cf. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 191 et 425.

337 d 8 (cf. 336 b 4, d 7 et VIII, 357 a 4). 326 e 1 est équivoque. 326 a 6 est le seul passage où (τις) τύχη sans épithète paraisse avoir un sens favorable¹. Le rapport entre la bonne τύχη et un dieu, parallèle à celui qui unit clairement la mauvaise τύχη et un δαίμων ou ἀλιτήριος, prend corps dans l'expression θεία τύχη (327 e 4, 336 e 2 ; cf. VIII, 353 b 4). « Le problème de la τύχη... devient central dans les *Lois* » (p. 148). La θεία τύχη (cf. *Rép.* IX, 592 a) y est souvent mentionnée à propos du tirage au sort, « moyen de remettre à la divinité les décisions difficiles » : VI, 757 e 3, 759 b 7. Il y a aussi une κακὴ τύχη : IX, 877 a 2 ; cf. V, 732 c. Les deux principes opposés rappellent les deux âmes de *Lois* X, 896 e ; cf. 906 a 3, où ἀφροσύνη répond à ἀμυθία de *L. VII* 336 b 6. L'expérience de la vie a amené Platon à accepter le dualisme iranien, commun à la *Lettre VII*, plus mélancolique, et au X^e livre des *Lois*, plus optimiste. Cette conception d'un monde divisé annonce l'*Epinomis* et Xénocrate (p. 154).

Mais, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs², il n'y a peut-être ici ni dualisme proprement dit, ni influence iranienne.

*
* *

Parmi les lettres dont l'authenticité est moins généralement admise que celle de VII et VIII, Pasquali laisse à Platon la VI^e et probablement la XI^e ; il hésite sur le compte de la X^e et rejette toutes les autres. Examinons ses principaux arguments.

La VI^e *Lettre* (p. 233-250) doit bien des suffrages à l'autorité de Wilamowitz. Le grand philologue, qui s'était prononcé en sa faveur dès *Aristoteles und Athen* (I, p. 334, n. 33), y reconnaît encore dans *Platon* (I, 706-707 ; II, 281) tous les traits de l'*Alterstil*. Personnellement, j'ai été frappé, à la première lecture, de la parenté du style avec celui de l'*Epinomis*. S'ils sont authentiques, les deux morceaux sont presque contemporains, car la VI^e *Lettre* doit dater de 351 environ, quatre ans avant la mort de Platon. Mais Pasquali juge déplacée la formule du « jeu sérieux » quand l'*Epinomis* l'applique à l'au-delà, tandis qu'elle lui paraît toute naturelle au début du passage « trinitaire » de la *Lettre VI* (p. 248, n. 1) ; comme Wilamowitz, il identifie le premier dieu avec l'âme du monde, le second avec le démiurge ;

1. Pasquali rattache τινος à τύχης, non à (παρ)σκευῆς) θαυμαστῆς ; mais le rythme de la phrase et la nature de l'enclitique τινος ne permettent guère de séparer ce mot de θαυμαστῆς.

* 2. Cf. *La Portée religieuse de l'Epinomis* (REG, 50, 1937), p. 327.

au fond, les deux dieux sont « l'expression verbale d'un Dieu unique ». Qu'on ne s'appuie pas sur la présence d'une autre énigme mystique dans la *Lettre II* pour utiliser le parallèle en faveur de celle-ci¹ ; au contraire, dit Pasquali, « si la *Lettre VI* est authentique, cette seule raison suffirait pour que la II^e dût être fausse » (p. 248). L'étude s'achève sur une vue ingénieuse : la VI^e *Lettre*, comme la VII^e et la VIII^e, travaille pour l'hellénisme, bien que sur un terrain encore plus limité.

Le Laodamas de la *Lettre XI* (p. 259-266) est certainement le mathématicien originaire de Thasos, et ses relations avec Socrate le Jeune n'ont rien que de vraisemblable. Devant une lettre si bien informée, la charge de la preuve incombe aux adversaires ; la seule périphrase ἐστὶν περὶ au sens de « est occupé de, aux prises avec », en parlant d'une maladie, ne suffit pas à condamner la lettre². Excellents principes, qu'il ne faudrait jamais oublier. Si Pasquali reconnaît que tout en ne croyant pas personnellement à l'authenticité de la *Lettre X*, il est incapable d'en démontrer la fausseté (p. 232), pourquoi attribuer une valeur décisive contre l'authenticité de la IX^e au seul ἐργώδης de 357 e 4 (p. 268) ? Il est vrai que si l'on admet la IX^e *Lettre*, il est beaucoup plus difficile de rejeter la XII^e, également adressée à Archytas, et où τοῦ γράψαντος de 359 d 1 ne désigne pas forcément Ocellus Lucanus. L'athétèse de certains copistes ne doit pas nous imposer.

La *Lettre III* (p. 155-166) est « la meilleure des lettres de Platon sûrement apocryphes » (p. 166). L'auteur imite avec plus de diligence que d'intelligence le style de Platon ; le début (sur les deux salutations) ne conviendrait qu'à une première réponse ; or, à la date supposée (357), Platon et Denys doivent avoir déjà correspondu. La communication des préambules de lois (316 a) implique une intimité philosophique dont ne témoigne pas la *Lettre VII*, et la falsification reprochée à Denys ressemble étrangement à celle de 341 b 3.

Contre la *Lettre IV*, donnée comme « tendancieuse » (p. 167-172)³, les arguments de Pasquali sont à peu près ceux de Souilhé. Un des principaux est la contradiction qui opposerait le début à un passage de la *Lettre VII* (350 d). Platon se vante-

1. Comme le fait Egermann ; Ritter, Pavlu, Souilhé rejetaient à la fois VI et II. Pour A.-J. Festugière (*Contemplation...*, p. 360, n. 3), il n'y a pas de rapport entre les deux textes.

2. Et pourtant Wilamowitz écrivait (*Platon*, II, p. 280) : « Das Stilgefühl... spricht gegen Platon ».

3. L'auteur écrit cependant à la p. 220 : « Moins clair est le rapport entre III et IV. Ni l'une ni l'autre lettre ne peut se dire tendancieuses »...

rait maintenant d'avoir accordé à Dion une aide qu'il lui refusait en 360. Mais cette aide n'était que morale ; Platon favorisait par ses conseils et ses enseignements les plans de réforme de Dion concernant la Sicile ; il n'était pas question d'alliance militaire, et le début de la *IV^e Lettre* n'exclut pas un rôle de médiateur. Peut-être aussi les succès de Dion ont-ils modifié l'attitude du philosophe et l'ont-ils amené à s'engager davantage.

Malgré la garantie de la *XXX^e lettre socratique* (342 av. J.-C.), œuvre de Speusippe, la *Lettre V* (p. 251-258) est un « faux hagiographique », destiné à montrer l'influence que Platon avait eue sur un État « devenu au temps du faussaire le plus puissant du monde grec » (p. 252). Platon a toujours condamné la démocratie. L'idée de conseiller le peuple comme un père arrive sans préparation, alors qu'une grande page l'annonce dans la *VII^e Lettre* ; καθάπερ πατρί fait pendant, par son inutilité, à καθάπερ εἰ τινων ζώων de 321 d 5. Et l'on ne peut dire que Platon authentique se cite ici lui-même, puisque la *Lettre VII* n'était pas encore écrite en 359, date extrême que la mort de Perdiccas assigne à la lettre. Convenons que si l'idée et l'expression de 322 a 9-b 1, reprises par Cicéron, sont dignes de la *VII^e Lettre*, le passage sur la φωνή des divers régimes (321 de) est suspect, même si l'on n'y voit pas avec Hackforth (p. 74) une imitation de *Rép. VI*, 493 a-b¹.

De toutes les lettres étudiées jusqu'à présent, seule la *V^e* m'inspire des doutes sérieux. Restent la *II^e* et la *XIII^e*. M. Pasquali leur consacre une cinquantaine de pages (173-221) : deux chapitres séparés, puis l'examen des rapports qui unissent les deux lettres. Nous avons déjà vu qu'il rejetait la doctrine secrète de *II*, en l'opposant à celle de *VI*. La *II^e* et la *XIII^e Lettres* (d'auteurs différents sans doute, malgré les traits communs) « ont dû naître dans le cercle pythagorisant et antiplatonicien dont Aristoxène (de Tarente) est pour nous le seul représentant que nous puissions toucher de la main » (p. 219). « Le Platon de la *Lettre II*, si complaisant aux désirs de l'élève royal (de qui il n'exige ni la vie en commun avec le maître, ni l'ascétisme, comme dans

1. Si l'on fait de τὴν ἐμὴν συμβουλὴν un second accusatif dépendant de ταῦτόν δρᾶσαι (Novotny, Harvard), et du dernier paragraphe la suite du discours direct prêté à Perdiccas (en fermant les guillemets après συμβουλῆς : H. Jackson, Hackforth, Novotny, Harvard), il faut sous-entendre αὐτόν comme sujet de δρᾶσαι, ce qui est peu grammatical. Faut-il, même avec cette ponctuation, lire le τὸν ἐμὸν σύμβουλον de Souilhé, en l'appliquant à Euphraios ? Peut-être n'est-il pas impossible de garder, dans l'une ou l'autre interprétation, τὴν ἐμὴν συμβουλὴν comme sujet abstrait de δρᾶσαι.

la *VII^e Lettre*), n'est pas le Platon de la *Lettre VII* » (p. 194). 314 c reflète 341 c : « S'il n'y avait pas de *Lettre VII*, il n'y aurait pas de *Lettre II* » (p. 195). La place de XIII à la fin du recueil montre que l'éditeur des douze premières lettres ne la connaissait ou ne l'acceptait pas. Une première preuve de fausseté consiste dans les σύμβολα, surtout le second. S'il n'y a pas de grosses difficultés dans les rapports financiers de Platon et de Denys, la confusion des données n'est pas en faveur de l'authenticité.

Le ton des deux lettres laisse parfois, il est vrai, une impression de gêne : II trahit une vanité singulière, bien que VII exprime aussi un sentiment de supériorité qui ne manque pas de hauteur ; pourtant les compliments de II, les reproches de XIII, où Platon tance Denys un peu à la façon d'un pédagogue, n'ont-ils pas un air de sincérité ? Ce n'est pas, sans doute, la forte manière des *Lettres VII* et *VIII* ; mais il y a loin du manifeste à la lettre privée.

*
**

L'ouvrage de Pasquali, — qui manque de conclusion, mais la préface peut en tenir lieu, — ne semble pas dirimer, plus que ses devanciers, la question de l'authenticité des *Lettres*. Il n'augmente que d'une unité ou deux (XI, peut-être X) le groupe des trois pièces admises de Wilamowitz (VI-VIII)¹. C'est d'ailleurs un livre de premier plan, un arsenal de discussions historiques, littéraires, grammaticales, où beaucoup s'équiperont avec reconnaissance, quitte à tourner parfois contre lui ses propres armes.

1. Dans la recension des ouvrages de Morrow et de Pasquali qu'il vient de donner à *Gnomon* (XIV, 1938, p. 625-632), W. Theiler demeure fidèle à la « grandiose intuition » de Wilamowitz (p. 626) : il fait siens les arguments de Morrow et de Pasquali contre II, V et XIII, se déclare avec Pasquali contre III, IV, IX et XIII, et approuve Morrow de rejeter XI comme un exercice d'école ; restent seulement VI-VIII.

ADDENDA

p. 146, *note après* entendue : [Il reste des opposants ; voir la bibliographie de W. Spoerri ap. *Museum helveticum*, XXIII, 1966, p. 52-53, qui ne pouvait encore citer L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leyde, 1966.]

p. 146, *note 2* : *ajouter* [; ci-dessus, n° 1). La partie consacrée aux *Lettres* dans « Les dernières années de Platon » (*L'Antiquité classique*, VII, 1938, p. 171-185) est passée dans *Pindare et Platon*, p. 87-105.]

p. 150, *note 2* : *ajouter* [et surtout A.-J. Festugière, in *Revue de Philologie* XXI, 1947, p. 5-45 ; W. Spoerri, *ibid.*, XXXI, 1957, p. 209-233.]

UNE NOUVELLE DÉFENSE DE L'ÉPINOMIS(*)

Au début de sa nouvelle étude sur « *L'Epinomis* de Platon » (1), M. H. Raeder, qui est l'un des principaux tenants de l'authenticité, juge ce dialogue « particulièrement négligé des chercheurs ». Sans doute, la liste est longue de ceux qui l'attribuent purement et simplement à Philippe d'Oponte (cf. p.3 et n.1). Mais les attaques mêmes dont il était l'objet lui ont ramené l'estime ; aux exécutions dédaigneuses du xix^e siècle, ont succédé depuis trente ans des appréciations moins sommaires, et les nombreuses études qui concluent encore à l'inauthenticité (celles de Fr. Müller et de W. Theiler par exemple) ne le font plus sans accumuler les preuves. Un certain nombre de critiques, et non des moindres, détachent maintenant le dialogue de la personne de Platon, et souvent aussi de celle de Philippe, pour y retrouver surtout l'enseignement courant de l'Académie ; après W. Jaeger, E. Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936, II^e partie, ch. VIII, p. 335-391). insiste sur l'accord de l'*Epinomis* et du *De philosophia* d'Aristote ; B. Einarson (Transactions... of the American Philological Association, 67, 1936, p. 261-285) explique dans le sens de la priorité d'Aristote les rapports du *Protreptique* et de l'*Epinomis* ; pour J. Souilhé (Travaux du IX^e Congrès international de philosophie, Paris, 1937, V, 2^e partie, p. 89-94), le dialogue refléterait le mouvement intellectuel de l'Académie après la mort de Platon ; d'après J. Pavlu (Wiener Studien, 55, 1937, p. 55-68 ; 56, 1938, p. 27-44), il ne serait pas antérieur au dernier quart du iv^e siècle, et Aristote ne l'aurait pas connu. Dès longtemps, les éditeurs des *Mages hellénisés*, MM. Bidez et

(*) *L'Antiquité classique*, XI, 1942, p. 97-102.

(1) Hans RAEDER, *Platons Epinomis* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, XXVI, 1). Copenhagen, Munksgaard, 1938. In-8, 64 p. Prix : Kr. 2,75.

Cumont, avaient noté les influences orientales dont témoigne l'*Epinomis*, mais sans les faire agir sur Platon lui-même ; à vrai dire, M. Raeder ne cite pas leurs travaux, non plus que l'article où E. des Places a voulu montrer combien des emprunts à l'astrolatrie chaldéenne, représentée dans l'Académie par un « membre étranger », restaient dans la ligne de l'évolution platonicienne (Mélanges Franz Cumont, Bruxelles, 1936, p. 129-142. *

Pour une œuvre qui compte vingt pages d'Estienne, c'est une assez abondante littérature. Le mémoire de M. Raeder distingue nettement les points en litige. Il s'agit tout d'abord d'interpréter le texte de Diogène Laërce III, 37 : *ἐνιοί τε φασιν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν, ὄντας ἐν κηρῷ. Τούτου δὲ καὶ τῇν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι.* « Certains prétendent que Philippe d'Oponte transcrivit les *Lois* (de Platon), qui étaient écrites sur la cire : c'est de lui, disent-ils, qu'est aussi l'*Epinomis* ». La dernière proposition peut-elle signifier simplement que Philippe joua pour l'*Epinomis* le même rôle de copiste que pour les *Lois* ? Après Grote et A. E. Taylor, Raeder admet cette explication comme la plus naturelle. Il reconnaît que ce n'est pas la plus répandue : on comprend le plus souvent la phrase dans le sens de Suidas, d'après qui le « Philosophe » a divisé les *Lois* en douze livres et ajouté de son fonds le treizième. Cette dernière interprétation fût-elle légitime, il resterait que toute la théorie de l'attribution à Philippe repose exclusivement sur le passage de Diogène Laërce, et qu'une paternité littéraire a rarement produit des titres aussi minces.

Sans doute, la notice de Diogène a trouvé une certaine confirmation dans l'aspect même de l'*Epinomis* (p. 6) ; mais si les *ἐνιοί* dont il parle avaient été gens d'importance, Proclus aurait ajouté la preuve d'autorité aux deux arguments internes que lui prêtent les *Prolegomena in Platonis philosophiam* attribués à Olympiodore (ch. XXV), et qu'A. E. Taylor a si bien réfutés.

Raeder résume ensuite les objections que l'abbé Sallier présentait dès 1722 contre l'authenticité et cela d'après l'*Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, V, Paris, 1729, p. 98-103. — C'est l'édition que cite également Fr. Müller (*Stilistische Untersuchung der Epinomis*, diss. Berlin, 1927, p. 5-6) ; celle à laquelle renvoient Boeckh et Stallbaum a paru en Hollande et compte quatre tomes seulement : la communication de C. Sallier y occupe les pp. 143-151 du t. III (Amsterdam, 1731). — Après avoir rappelé les attaques d'Ast et de Zeller, il passe à l'examen des objections que la critique actuelle tire de la forme et du fond.

* * *

L'*Epinomis* n'a guère profité du travail minutieux de « stylométrie » qui a tant contribué à fixer la chronologie des dialogues de la dernière période : sa réputation d'inauthenticité le maintenait dans

l'ombre. Cependant, C. Ritter (p. 10-12) l'a soumis aux mêmes enquêtes que les autres dialogues et a longtemps gardé la conviction que ce style différait peu de celui des *Lois* ; cf. *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart, 1888, p. 93 ; *Neue Untersuchungen über Plato*, Munich, 1910, p. 404-405 : l'évolution de Ritter sur la question du style peut se placer entre le t. I (1910) et le t. II (1923) de son *Platon*.

Les mots étrangers aux autres dialogues « ne prouvent absolument rien » (p. 12) ; ils rapprochent plutôt l'*Epinomis* des *Lois*, qui en comptent quelques milliers. Les clausules sont les mêmes que dans les *Lois*, et il y a encore moins d'hiatus.

Vient ensuite la réfutation des arguments de Fr. Müller (p. 12-23) et de J. Pavlu (p. 23-34). La dissertation de Müller, dont Ritter approuvait les conclusions (*Philologische Wochenschrift*, 1929, c. 522-524), a provoqué une ample réplique d'A. E. Taylor, qui avait encouragé J. Harward à défendre l'authenticité ; rendant compte à la fois de ces deux travaux, W. Theiler (*Gnomon*) et E. des Places * (*Revue des Études grecques*) ont pris le parti l'un de Philippe d'Oponte et de Müller, l'autre de Platon et de Taylor (cf. p. 14, n. 1). Raeder reprend ici quelques-uns des arguments que Taylor et des Places ont opposés à Müller ; celui-ci critiquait le choix des mots, l'« intensité exagérée » de certaines locutions, le souci excessif d'éviter les expressions techniques ; mais dans un des cas les plus frappants, celui des éléments, désignés par *στερεὰ σώματα* (981b) et non par *στοιχεῖα*, l'usage de l'auteur coïncide avec celui de Platon (cf. *Tim.* 48b) ; l'« orthodoxie » du prétendu Philippe est telle « que l'on peut à peine le distinguer de son maître » (p. 17).

Plusieurs tours ou sens particuliers se trouvent également dans les *Lettres*, et Raeder rappelle à bon droit combien la langue de l'*Epinomis* ressemble à celle des *Lettres* : *μῦθος* (Epin. 980 a 5) et *ἔξις* (973 a 4) ont le même emploi dans la digression philosophique de la VII^e Lettre (344 d 4 et a 4) ; dans les deux cas, *μῦθος* signifie « exposé » (cf. Taylor, *The Authorship*,... p. 13) plutôt que « définition » (Frutiger, *Les Mythes de Platon*, p. 18, n. ; E. des Places, *REG.*, 1931, p. 154).

En général, les observations des adversaires de l'authenticité sont exactes : la langue de l'*Epinomis* est beaucoup plus embarrassée que celle des *Lois* ; mais ils en tirent une conclusion illégitime. En réalité, chez un faussaire qui aurait pris la peine d'imiter d'aussi près le style de Platon, ce caractère serait beaucoup moins vraisemblable qu'il ne l'est chez Platon lui-même en son extrême vieillesse, surtout si le dialogue a été seulement dicté à un secrétaire (p. 20-21).

Dans une troisième section, Raeder discute les arguments tirés de mots ou de tournures que l'on prétend contraires aux « principes de la doctrine platonicienne » ; il défend les locutions *ὄντως τε καὶ εἰκότως* (876 d), *παιδιὰ σπονδαία* (976 d), et au moment de quitter Müller pour répondre à Pavlu, il gémit sur la difficulté de la tâche qui incombe au défenseur de l'authenticité : si l'on arrive à écarter les contradictions et à démontrer l'accord de l'œuvre avec

les dialogues authentiques, l'adversaire crie à l'habileté de l'imitateur (p. 23). *

En plusieurs articles (*Philologische Wochenschrift*, 1936, c. 667-671 ; *Commentationes Vindobonenses*, 1936, p. 29-55 ; *Wiener Studien*, 1937, p. 55-68 et 1938, p. 27-44), J. Pavlu a multiplié les rapprochements entre l'*Epinomis* et le *Timée* ou les *Lois*, afin de prouver que l'auteur du dialogue a démarqué les œuvres authentiques ; il aurait expressément cité deux de ses sources : le x^e l. des *Lois* (résumé 980 c-d) ; le *Timée*, appelé « le dialogue de tous le plus divin » (986 c). Mais le résumé de 980 c-d s'explique beaucoup mieux si Platon lui-même rappelle ainsi à ses auditeurs un long développement, et, dans le second passage λόγος ne signifie probablement pas « discours » ou « dialogue », mais « proportion » (Taylor), « loi » (Harward, des Places). Quant aux variantes qui modifient constamment les textes imités, elles s'expliquent bien par le souci que Platon devait avoir de ne pas se répéter jusque dans l'expression.

En somme, d'après Pavlu, l'auteur « se distingue par les traits suivants : 1° il a voulu annexer son œuvre aux écrits de Platon ; 2° il s'est efforcé de cacher sa dépendance de Platon ; 3° il a conduit sciemment une polémique contre une thèse fondamentale de Platon » (en introduisant l'éther dans la série des éléments, ce que Raeder discutera plus loin). C'est à cette figure contradictoire qu'aboutit le dessin de Pavlu.

* * *

Reste à analyser l'*Epinomis* et à en montrer les rapports avec les autres dialogues : c'est l'objet de la quatrième section (p. 34-59).

Du rapport avec les *Lois*, Proclus tirait son premier argument : comment Platon, qui n'a pu mettre la dernière main aux *Lois*, aurait-il pu décrire encore l'*Epinomis* ? Taylor répondait : Proclus suppose qu'un écrivain engagé dans une œuvre ne saurait l'interrompre ou la mettre de côté pour s'occuper d'un autre travail. Or, Platon s'est au moins une fois comporté de la sorte, dans le cas du *Critias* : ou bien il a laissé les *Lois* sans revision pour travailler au *Critias* ; ou, plus probablement, il a laissé le *Critias* inachevé pour travailler aux *Lois*. Cette façon d'agir serait encore moins étonnante à propos de l'*Epinomis*, qui se présente comme la suite naturelle des *Lois*. Raeder ne cite pas cette réponse, formulée dans la revue italienne *Logos* (IV, 1921, p. 42 sv.), Mais il lui suffit de répondre : « Rien n'empêche que l'*Epinomis*, comme les *Lois*, ait été publié par Philippe d'Oponte après la mort de Platon » (p. 35).

Les *Lois*, dit-on encore, n'appelaient aucun supplément ; l'« inutilité » de l'*Epinomis* était déjà un argument de l'abbé Sallier. — Dira-t-on que la République et le *Théétète* étaient incomplets ? Et pourtant, après la République, Platon a écrit *Timée* et *Critias*, et après *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique* ; or, dans les deux cas, le raccord est moins net que dans le cas de l'*Epinomis* (p. 35-36).

Nous ne pouvons résumer chaque paragraphe d'une analyse aussi dense. Voici quelques observations.

1^o) Ordre et nombre des éléments (p. 39-45). L'ordre des éléments n'est pas le même 981 b et 984 b. Celui de 981 b n'est pas celui de *Tim.* 55 a-c (contrairement à l'opinion d'Eva Sachs, résumée dans * les *Mélanges Cumont*, p. 135, n. 4) ; si l'éther vient ici en cinquième lieu (après la terre), c'est qu'il s'ajoute comme dernier élément aux quatre que l'on connaissait depuis longtemps. L'ordre naturel (de haut en bas : feu, éther, air, eau et terre) est celui de 984 b-c ; Raeder ne dit pas ici que Platon semble avoir développé lui-même dans ce second passage une autre indication du *Timée*, celle de 58 d, qui faisait de l'éther la plus pure partie de l'air. Quant à l'addition de l'éther comme cinquième élément, Raeder combat l'avis de Jaeger, fondé sur la dépendance de l'*Epinomis* attribué à Philippe par rapport au *De Philosophia* d'Aristote, et propose l'explication suivante : Platon avait divisé l'air pour en tirer deux éléments dont l'éther, et faire ainsi une place à la cinquième figure élémentaire, le dodécaèdre ; « dans l'*Epinomis*, le nombre des éléments correspond à celui des polyèdres réguliers » (p. 43) ; c'est ce que confirment les témoignages de Xénocrate et de Speusippe. Puisque les adversaires mêmes de l'authenticité reconnaissent que la théorie du cinquième s'est formée dans l'Académie avant 347, date de la mort de Platon et probablement aussi du *De Philosophia* d'Aristote, pourquoi l'auteur de cette théorie ne serait-il pas Platon lui-même, dans l'*Epinomis*. ?

2^o) La démonologie, souvent invoquée contre l'authenticité, est ici esquissée en des pages excellentes (p. 47-51). A ceux qui reprochent à l'auteur du dialogue d'avoir méconnu le caractère mythique des exposés du *Banquet* et du *Phèdre*, Raeder n'a pas de peine à répondre que l'*Epinomis* ne fait pas une moindre part à la légende comme le montre l'emploi du mot *εἰκός* (984 c 5).

3^o) A propos des révolutions célestes et du culte des astres (p. 51-53), notons simplement cette remarque sur la phrase *ἄγων τοὺς ἄλλους, ὃς γε ἀνθρώποις φαίνεται ἄν* ... (987 b 8-9 : « Le οὐκ, que Burnet ajoute devant *ἄγων*, ne change pas le sens du passage, mais s'accorde mal avec le *γε* » (p. 43, n. 1). C'était déjà l'opinion de J. Harward, de Th. L. Heath et d'A. E. Taylor.

4^o) La bibliographie du passage mathématique (p. 56, n. 1) omet * l'article de la *Revue des Études grecques* (48, 1935, p. 540-550) qui essaie de concilier les deux sens que Raeder a successivement adoptés pour *ὁμοιος*, « semblable » et « commensurable » (p. 548-549).

* * *

Un examen si attentif des problèmes que soulève l'*Epinomis* autorise Raeder à conclure une fois de plus dans le sens de l'authenticité : Platon seul pouvait ainsi reprendre ou corriger ses vues

anciennes et, tandis que l'attribution à Philippe entraîne des conséquences insoutenables, rien n'empêche qu'avant de s'affirmer chez les disciples immédiats de Platon, la transformation de la philosophie platonicienne ait commencé dans l'esprit du maître. Peut-être d'ailleurs, ajouterions-nous, s'agit-il moins d'une transformation que d'une évolution aux origines lointaines.

ADDENDA

- p. 155 : *note après* p. 129-142. : ; ci-dessus, n° 3).
- p. 156 : *note après grecques*) : Ci-dessus n° 1.
- p. 157 : *lire* En plusieurs articles (*Philologische Wochenschrift*, 1936, c. 667-671 et 1937, c. 988-992 ;
- p. 158, ligne 6 : *note après* p. 135, n. 4) : Ci-dessus, n° 3.
- p. 158, ligne 39 : *note après* p. 540-550) : Ci-dessus, n° 2.

LA THÉOLOGIE DE PLATON(*)

Sous ce titre, M. Fr. Solmsen a publié, voilà déjà cinq ans, un ouvrage que je puis aujourd'hui seulement signaler (1). En 1932, j'ai analysé son *Évolution de la logique et de la rhétorique d'Aristote* (Berlin, 1929) (2). A cette époque, le professeur Solmsen avait quitté l'Allemagne pour les États-Unis : il enseigne maintenant à Ithaca, dans cette Cornell University dont les « Études de philologie classique » éditent le présent volume.

..

Notons dès la « préface » quelques idées directrices. « Il y a une théologie platonicienne distincte de la théorie des Idées, quoique naturellement non sans relations avec elle ». Le livre X des *Lois*, comme le reste des *Lois*, a été longtemps indûment négligé. On « rattachera cet important ensemble à la fois aux phases plus centrales de la philosophie de Platon et au développement de la pensée grecque en général ». Edward Caird, dont les *Gifford Lectures* font autorité en la matière, n'a pas assez tenu compte des *Lois* (p. vii). Les relations étroites entre l'État grec et la religion sont fondamentales pour la dernière expression de la théologie platonicienne (p. viii).

Trois chapitres préliminaires forment la toile de fond, *the Background*. Le premier s'intitule *La Religion dans la cité* (p. 3-14). La discussion théologique la plus considérable de Platon fait partie d'un ouvrage consacré à la philosophie politique, les *Lois*; c'est que pour lui les deux sujets sont intimement liés (p. 3). Il faut dire un mot des rapports entre ces deux sphères de la vie humaine, la religion et la politique, dans les temps qui ont précédé Platon. La présence des dieux dans la nature est plus généralement reconnue que la « religion civique » des Grecs (p. 4). Cependant les « dieux citoyens » (Eschyle, *Sept.*, v. 253) protègent la cité et partagent son sort (p. 5); « dans la cité grecque classique, dévotion à la divinité protectrice et loyalisme envers la cité sont une seule et même chose » (p. 8); les dieux, éducateurs officiels de la jeunesse, lui sont présentés comme des modèles de vertu, *παρὰδείματι ἀρετῆς* (p. 12).

Dans le chap. II, *La destruction de l'ancienne religion* (p. 15-37), la révolte d'Antigone, que Solmsen, à son honneur, refuse de condamner (p. 35, n. 3), pose le problème des valeurs individuelles que les nobles natures, ἀγαθὰ φύσεις, ont à maintenir (p. 15-17). L'influence délétère des sophistes sur la jeunesse (p. 18), l'immoralité des dieux traditionnels (p. 19-24), le scandale du bonheur

(*) *Revue des études grecques*, LIX-LX, 1946-47, p. 461-466.

(1) Friedrich SOLMSEN. *Plato's Theology* (Cornell Studies in Classical Philology, XXVII), Ithaca (New-York), Cornell University Press, 1942. In-8°, ix 204 p. Prix : \$ 2.50.

(2) *Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, p. 338-340.

des méchants (p. 25-26) aboutissent aux trois impiétés que dénonce le II^e livre de la *République* et que le X^e livre des *Lois* réfutera : négation de l'existence des dieux, négation de la Providence, puissance des prières et des offrandes pour séduire les dieux (p. 27-28). Les sciences (Anaxagore) menacent la religion de la cité (p. 29-31), le matérialisme (Thucydide) ébranle la morale (p. 31-33); les dieux, dira Critias, sont l'œuvre des hommes (p. 33-35).

La religion va s'édifier sur de nouvelles bases (chap. III, *Défense et reconstruction de la religion*, p. 38-59). Les idées dissolvantes n'atteignaient qu'une minorité d'intellectuels, et encore ceux-ci admettaient-ils certaines propositions sur les dieux (p. 38); c'est le cas de Xénophane (p. 39), d'Eschyle et de Pindare, qui mériteraient chacun un livre (p. 39-40), d'Euripide surtout, qui reflète toutes les vues sans les unifier (p. 40-48). Un texte comme le chapitre III du IV^e livre des *Mémorables* ne démontre pas une Providence individuelle, (p. 49-51), et la philosophie de la nature n'avait pas réussi à prouver une divinité juste et providente (p. 51-54). Dans les dernières pièces d'Euripide, Tyché, l'élément irrationnel de la vie humaine, n'est pas encore la déesse hellénistique, mais intervient déjà dans l'action (p. 55-57); la religion du rationnel et celle de l'irrationnel apparaissent en même temps; la philosophie défend la première, mais la seconde a plus d'adeptes; d'où la polémique antifataliste du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme et même de l'épicurisme (p. 57) (1).

* *

Je ne sais trop comment traduire le titre de la seconde partie (p. 61-127) : *A variety of approaches*; il s'agit des différents pas qui conduisent Platon et son disciple à la notion de Dieu. Il faut commencer par expurger la religion traditionnelle (chap. IV, *Expurgation*, p. 63-74). Peut-on, dit Euthyphron, admettre les scandales de la mythologie (*Euthyphr.*, 6-7; p. 63-64)? Les livres II et III de la *République* leur intentent un procès en règle et posent en principe la bonté de Dieu (p. 65-71). La nouvelle cité repose sur une morale laïque; les Idées, modèles que fixeront les gouvernants, ne sont pas identiques aux dieux; mais ceux-ci, avec les héros, joueront pour les gardiens ce rôle de modèles (p. 72-73; cf. les παραδείγματα ἀρετῆς qu'étaient les anciens dieux, p. 12).

Le second pas est la philosophie du mouvement (chap. V, p. 75-97). « Le premier pas de Platon montre sa pensée dominée par le concept de perfection morale... L'État idéal de la *République* est un modèle qui existe quelque part dans le ciel »; comment remédier à l'isolement des Idées (p. 74)? Les discussions du *Théétète*, du *Parménide*, du *Sophiste* aboutissent à une réhabilitation du mouvement; l'âme, qui en est douée, sert d'intermédiaire entre les Idées et le devenir (p. 75-85). Dans le mythe du *Politique*, l'intérêt de Platon se partage entre les règnes de la permanence et du changement (p. 85-86). Platon découvre aussi, par l'astronomie, que les relations des nombres entre eux sont du même genre que celles des Idées entre elles (p. 86-87). L'ordre des mouvements des corps célestes suppose la puissance du νοῦς, qui agit par le nombre et l'harmonie (p. 88). Le mouvement parfait est le premier, et son principe est le Dieu de Platon. Comme l'esprit n'est pas en contact avec le devenir et ne peut produire la vie, c'est l'âme qui s'acquitte de ces fonctions; cf. *Phédon*, 105 c sq.

(1) Le stoïcisme, en général, incline au fatalisme plus qu'il ne l'attaque; cf. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945, et mon compte rendu dans *L'Antiquité classique*, XIV, 1945, p. 252-253.

(p. 88-89). Dans le *Phèdre* (et de même *Lois* X et *Timée*), elle apparaît comme la source de tout mouvement (p. 89-90). « La distinction entre le corps et l'âme était un dogme fondamental des religions grecques à mystères ; les spéculations de l'orphisme, du pythagorisme et d'Empédocle sur le sort de l'homme après la mort, sur la transmigration, le salut et la rédemption ont dû être centrées sur le concept d'âme... Platon incorpore ces spéculations, sous la forme de mythes, à la fin de dialogues comme le *Gorgias*, le *Phédon* et la *République* » : dès cette période de sa pensée, il assigne à l'âme une place centrale dans sa théorie de la connaissance ; plus tard, il en fait l'intermédiaire entre les règnes de l'être et du devenir (p. 90 ; cf. p. 78). La vie ainsi donnée à la nature restaure celle-ci sur un plan supérieur ; mais Platon se refuse à identifier le principe de la vie avec un élément matériel, fût-ce l'éther, auquel Aristote reviendra (p. 91-92) ; l'âme du monde l'emporte sur toutes les autres âmes, qui en sont des parties ou du moins sont de même matière (p. 93) ; sur ses rapports avec les Idées, on ne trouvera pas de discussion dans le mythe du *Phèdre*, mais bien dans le *Timée* et le X^e livre des *Lois* (p. 94-95).

Autre accès à Dieu : le *pas téléologique* (chap. VI, p. 99-122). Il y a plusieurs façons de sauver, c'est-à-dire d'expliquer, le changement : la solution géométrique du *Timée*, les concepts de mesure et de symétrie dans le *Politique* et le *Philebe*, les divisions du *Sophiste*. La méthode téléologique implique une conception de la divinité fort différente de celle que suppose la théorie des mouvements ; elle est en germe dans la critique du système d'Anaxagore, *Phédon*, 97 c-99 e (p. 98-99). La cause est une fin bonne qui inspire la conduite, celle de Socrate, par exemple, quand il refuse de s'évader ; il faut donc remonter au Bien (p. 100). Le *Timée* applique le principe téléologique aux phénomènes ; il sépare nettement les deux sphères de l'être et du devenir ; mais le monde visible imite de son mieux le monde des Idées (p. 101-102) ; sa beauté est faite de raison et de rationalité ; sa perfection, de mesure et de nombre (p. 103-104). Raison et nécessité se livrent bataille dans l'homme, où l'issue de la lutte entre influences bonnes et mauvaises dépend de l'éducation et de la façon de vivre (p. 105-107). Platon reste optimiste, par sa foi en la puissance de Dieu ; sans qu'on puisse parler de création, le Démonstrateur fait le monde et le fait par bonté, « sans envie » (p. 108-111). La victoire s'obtient par la persuasion, à laquelle s'oppose la violence (βία), non la force (κράτος) ; cf. *Tim.* 48 a ; le pouvoir qui forme le monde et lutte contre la nécessité est l'esprit, plus « téléologique » que l'âme (p. 112 ; au contraire, au X^e livre des *Lois*, l'âme prime : p. 116). Il n'est pas dit que le démonstrateur soit l'âme divine ; mais il crée l'âme du monde avant les éléments matériels de l'univers (p. 113-114 ; cf. 116). « Les corps célestes aussi sont divins, mais faits par le démonstrateur » (p. 117). Il n'y a pas d'ironie sur les dieux à la p. 40 du *Timée* (1) ; Platon, dans ses dernières œuvres, parle amicalement des dieux de la poésie, mais il leur assigne une place, au-dessous du Démonstrateur (p. 117-118.)

Résumons de près le chapitre VII (*L'influence des religions à mystères*, p. 123-127), qui, avec beaucoup de pondération, met au point une question difficile. La

(1) Où j'en verrais cependant assez volontiers, avec E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, II, 1⁵, p. 932), A. E. Taylor (*Plato*², p. 500), H. Raeder (*Platons Epinomis*, p. 48-49) ; cf. *Revue des Études grecques*, L, 1937, p. 324. Mais le P. A. Bremond, après Grote, admet que Platon veut se tenir à la tradition (*Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, p. 49-50).

dette de Platon envers les Orphiques ressort de ses affirmations (*Mén.* 81 a-c ; *Phéd.* 69 c, 81 a ; *Crat.* 400 c ; *Lois*, IX, 870 d sq., 871 d sq. ; *L. VII*, 335 a) ; Guthrie (*Orpheus*, p. 158-169 ; 238-244) a relevé le défi de Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, II, p. 194 et 197) (1). Dans quelle mesure les mystères ont-ils contribué à la formation des idées religieuses de Platon ? Et quelle conception de la divinité impliquent les passages où il travaille sur leurs croyances et leur imagerie ? *Gorgias* et *Phédon* attestent sa confiance en la Providence, qui veille sur les âmes humaines, et en la divine justice. Les hommes sont le troupeau (*κτῆματα*) des dieux. Les discussions des premiers dialogues ne concluaient pas ; ce sont les religions à mystères qui lui ont donné la certitude ; elles enseignaient aussi une rémunération après la mort : Platon admet celle-ci, pourvu que la pureté reste morale et ne dépende pas d'une initiation (p. 123-124). Autre article de foi des mystères : la dignité unique et la qualité divine ou quasi-divine de l'âme. Cette foi a aidé Platon à faire de l'âme la source de toute vie, même cosmique, tout en revendiquant philosophiquement la situation unique de l'âme individuelle (p. 125). Piété et résignation vont bien avec ces croyances ; on trouve de pareils sentiments dans quelques-unes des discussions religieuses de Platon, comme *Lois* X. Cette atmosphère des mystères l'a fasciné et fait contrepoids à ce que ses démonstrations auraient de trop intellectuel (p. 125-126). Les mythes eschatologiques de *Gorgias* et de *Phédon* sont plus près de l'imagerie des mystères que celui de la *République*, où Platon voulait insister sur le choix de l'homme ; le mythe de *Phèdre* innove encore davantage (p. 127, n. 8).

.

La troisième partie (*The comprehensive picture*, p. 129-175) s'occupe exclusivement des *Lois*, et avec elles, fait la synthèse. Elle comprend trois chapitres : VIII. *Évolution naturelle et philosophie de l'âme* (p. 131-148) ; IX. *Dieu et l'individu. Téléologie et Providence* (p. 149-160) ; X. *L'État et le Cosmos. Philosophie de la loi naturelle* (p. 161-174). Bien que les « pas » examinés précédemment ne s'occupent pas directement du problème religieux, Platon n'y ajoute rien dans la défense religieuse que sont les *Lois* (p. 131-132). Platon admet la « persécution religieuse », mais unit toujours la persuasion à l'autorité ; de là les préambules des lois (p. 132-133) (2). A l'évolution des matérialistes, qui réduisent la nature à des éléments matériels sans vie, Platon oppose sa classification des mouvements, dont le dernier nommé est ontologiquement le premier autonome ; il fait dépendre de l'âme la vie cosmique et le règne de l'ordre (p. 133-137) ; il admet incontestablement une « mauvaise âme » du monde, à rapprocher de l'Ahriman mazdéen, qu'il connaissait (p. 141-142) (3). Que Dieu, lui, soit bon, cela n'est pas en question ; il ne néglige aucun des intérêts de l'homme, sa propriété (p. 149-150). Mais comment expliquer le bonheur des méchants ? Il ne faut pas invoquer la bonté séparée et « autarcique » du Dieu d'Aristote, que Platon ne connaît pas ; la réponse est dans le rapport des parties au Tout, et cette subordination de l'individu, comme en politique, annonce le cosmopoli-

(1) J'ai analysé l'*Orpheus* de Guthrie dans les *Recherches de science religieuse*, XXVIII, 1938, p. 240-242.

(2) Cf. p. 112 d'après *Tim.* 48 a.

(3) Cf. E. des Places, in *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 139 ; ajouter à la bibliographie de la n. 4 : Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, p. 255, n. 2 ; G. Pasquali, *Le Lettere di Platone*, 1938, p. 153-154.

tisme stoïcien (p. 151-156) ; mais dans le plan d'ensemble qui ordonne l'homme à une fin supérieure, rien n'est plus précieux que les âmes individuelles ; dans le X^e livre des *Lois*, le thème orphique de la migration des âmes et de leurs incarnations successives n'est plus un élément rapporté, mais la conséquence logique de la physique et de la cosmologie platoniciennes (p. 158) ; la nouvelle conception de l'âme origine du mouvement et pouvoir intelligent qui contrôle le monde du devenir se combine dans ce livre avec la tradition des mystères pour suggérer un ordre du monde où l'âme prédomine (p. 162). Platon essaie d'établir une nouvelle alliance entre l'État et la Religion : « une étude plus serrée de la place de la Loi dans son système révélera un rapport plus étroit entre ses idées religieuses et sa théorie politique » (p. 163). La vraie loi est une entité spirituelle qui fait partie du cortège de l'âme ; elle regarde les biens de l'âme comme primordiaux (p. 164-166). La base cosmique de la philosophie du droit chez Platon en fait une théorie de la loi naturelle, entendue autrement que comme la loi du plus fort (1). « Son attitude à l'égard de la religion est à la fois archaïque et hellénistique... ; il a fondé la théologie naturelle » (p. 171). L'âme du monde assume des fonctions précédemment remplies par les Idées, qui ne sont d'ailleurs pas abandonnées, mais transportées au règne du devenir (p. 172).

La conclusion (Chap. XI, *Influences et transformations*, p. 177-195) montre dans le platonisme la source de tous les systèmes théologiques postérieurs (p. 177). Seul, le premier moteur transcendant d'Aristote dépasse Platon (p. 179 ; cf. 182, 186). La théologie négative du néoplatonisme et des mystiques remonte au *Parménide* et même à l'« au-delà de l'essence » de *Rép.* VI, 509 b (p. 182) ; la hiérarchie des êtres, avec Dieu au sommet, se retrouvera jusque dans le thonisme (p. 181). L'amalgame de la tradition platonicienne et de l'influence chrétienne est poussé à l'extrême chez Origène (p. 189-191). Et « l'idée d'un médiateur entre Dieu et le monde est d'une importance vitale pour le christianisme », dont « la théologie doit beaucoup à la conception platonicienne du Démon » (p. 192).

*.

Notre analyse ne saurait dispenser de recourir à un livre très dense, dont les notes abondent en références à Platon et aux commentateurs ou interprètes modernes. Ces notes doivent se chercher à la fin du chapitre, encore plus difficile à retrouver que la fin du volume. Ce qui gêne aussi la lecture, c'est l'anglais un peu laborieux, qui se ressent peut-être de traduire un manuscrit allemand. On regrette que l'auteur n'ait pas progressé depuis quinze ans sur la question de l'*Épinomis* ; en 1929, il s'en remettait à la dissertation de Fr. Müller pour attribuer le dialogue à Philippe d'Oponthe ; aujourd'hui, il renvoie (p. 96, n. 34) au compte rendu que B. Einarson a fait du dernier mémoire de H. Raeder (2). Sans ce préjugé contre l'authenticité, que Taylor appelait « un dogme de l'école

(1) Rappelons à ce sujet le premier des *Essays and Addresses* de J. Burnet (Londres, 1929), *Loi et nature dans la morale grecque*, et les études sur le fragment de Pindare (169 Schröder, Ad. 49 Puech) : O. Schröder, ΝΟΜΟΣ Ο ΠΑΝΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (*Philologus*, LXXIV, 1917, p. 195-204) ; H. E. Stier, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (*ibid.*, LXXXIII, 1927-28, p. 225-258), qui éclairent aussi Hérodote, * III, 38.

(2) *Amer. Journal of Philology*, LXI, 1940, p. 363-369. Voir, en sens contraire, ma chronique de *L'Antiquité classique*, XI, 1942, p. 97-102 (ci-dessus, n° 5).

de Jaeger » (1), sa description de la théologie astrale (surtout p. 93 sq.) eût rapproché avec plus d'assurance les beaux textes de l'*Épinomis* de ceux de *Phèdre*, de *Timée* et des *Lois*. En vertu d'une continuité remarquable, l'œuvre contestée se situe à merveille dans la ligne des dialogues antérieurs, et les cheminement de la théologie platonicienne, tels que F. Solmsen les retrace, n'auraient aucune peine à y aboutir. Il reconnaît lui-même (p. 96, n. 25) l'accord étroit d'*Épin.* 982 a-c avec « la propre pensée de Platon » (2).

L'unité de cette pensée apparaîtrait mieux encore si le livre se bornait moins aux démonstrations rationnelles et accordait une place à la piété. Sujet délicat, sans doute, et où la réserve s'impose; Alfred Croiset ne se défendait-il pas de vouloir « pénétrer dans le sanctuaire intime » de la conscience de Pindare (3)? L'histoire des idées religieuses a pourtant le droit d'interroger les âmes; et il est bon que la sympathie intuitive d'un André Bremond ou d'un Festugière vivifie des analyses qui sans elle resteraient mortes; je pense à la *Religion de Pindare* (4) et à la *Piété grecque* du premier; au *Socrate*, à *L'enfant d'Agri-gente*, à *La sainteté* du second. A vrai dire, Solmsen ne s'interdit pas complètement un regard sur l'intérieur; s'il se montre un peu sobre à propos de l'idée du Bien, son chapitre sur l'influence des religions à mystères souligne l'importance de l'atmosphère religieuse du platonisme, et il y revient pour opposer les *Lois* à la *République*, trop exclusivement intellectuelle (p. 169). Les lecteurs de *La religion de la cité platonicienne* auront vu la différence entre son livre et celui d'O. Reverdin, qui ne consacre à « la Théodicée des *Lois* » qu'une cinquantaine de pages, par manière de préliminaires, et s'occupe surtout du culte et du droit religieux (5): les deux ouvrages se complètent, au grand profit des *Lois*.

(1) Sans que W. Jaeger lui-même ait publié son « Essai sur l'*Épinomis* » (1913); cf. *Paideia*, t. III, trad. G. Highet, Oxford, 1945, p. 337, n. 12. Mais la conclusion de son chapitre sur les *Lois* (*ibid.*, p. 262) se trouve formuler à merveille le dessein de l'*Épinomis*.

(2) Sur la continuité qui unit *Phèdre*, *Timée*, *Lois* et *Épinomis*, cf. mon article déjà cité des *Mélanges Franz Cumont*, surtout p. 132-134 (ci-dessus, n° 3).

(3) *La poésie de Pindare*, Paris, 1880, p. 164, n. 1.

(4) *Le Charme d'Athènes et autres essais*, Paris, 1925, p. 74-108.

(5) Olivier Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945; cf. *Recherches de science religieuse*, XXXIV, 1947, p. 244-246. [Le ch. III de V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, 1949 (cf. *R.S.R.*, XXXVIII, 1950, p. 312-313), repose principalement sur les *Lois*].

ADDENDA

p. 163, note 3 : ajouter après p. 139 : (ci-dessus, n° 3).

p. 163, note 3 : ajouter après p. 153-154 : (ci-dessus, n° 4).

p. 164, note 1 : ajouter [E. des Places, in *L'Antiquité classique*, XVI, 1947, p. 329-336, et *Pindare et Platon*, p. 171-175; M. Gigante, *Nomos Basileus*, Naples, 1956 (cf. *R.S.R.*, XLV, 1957, p. 454-455) et *Atti dell'XI congresso di papirologia*, Milan, 1966, p. 286-311; C. Pavese, in *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXII, 1967, p. 47-88; W. Theiler, ap. *Museum helveticum*, XXII, 1965, p. 69-80.]

LES DERNIERS DIALOGUES DE PLATON ET LA THÉORIE DES IDÉES(*)

Au lendemain des communications de W. Lutoslawski sur « une nouvelle méthode de déterminer la chronologie des dialogues de Platon » (1896) et de son livre *The Origin and growth of Plato's logic* » (1897), si V. Brochard souscrivait, comme beaucoup d'autres, à l'emploi que le savant polonais faisait de la stylométrie pour fixer l'ordre des derniers dialogues, il protestait contre l'idéalisme kantien attribué à Platon et retrouvait la théorie des Idées jusque dans les *Lois* (1). La démonstration, sobre et sereine, pouvait paraître définitive.

Or, voici qu'une thèse présentée récemment à la Sorbonne par * un compatriote et ancien élève de W. Lutoslawski, M. P. Kucharski, vient remettre en question la survie de la théorie des Idées dans les dernières œuvres de Platon ; aux dialogues, en effet, il faut ajouter la *VII^e Lettre*, qui fournit au procès une pièce majeure. J'ai déjà signalé l'intérêt de ce travail (2) ; le problème central mérite que l'on s'y arrête pour l'examiner de plus près.

* * *

Des quatre parties (les voies de la connaissance dans les *Lois*, pp. 7-57 ; les chemins du savoir et le problème de méthode dans le *Philèbe*, pp. 59-146 ; la méthodologie dans le *Sophiste* et le *Politique*,

(*) *L'Antiquité classique*, XX, 1951, p. 143-148.

(1) Cf. V. BROCHARD, *Les « Lois » de Platon et la théorie des Idées*, dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, pp. 151-168 ; résumé de V. Delbos, *ibid.*, pp. XX-XXI.

(2) P. KUCHARSKI, *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, in-8°, VIII-404 pp. ; 1000 frs fr. ; cf. *Recherches de Science religieuse*, XXXVII, 1950, p. 314.

pp. 147-273 ; l'évolution de la doctrine du savoir chez Platon, pp. 275-386), aucune ne fait allusion dans son titre à un abandon possible de la théorie des Idées ; seul, un chapitre de la IV^e partie s'intitule : « l'abandon de la théorie de la Forme dans le *Philèbe* ». En apparence, l'auteur ne veut que suivre les « chemins du savoir » : l'expression rappelle Parménide et ses cavales, mais, comme le remarquait un des juges de la thèse, cette note de poésie devait y rester isolée ; en fait, tout un arsenal de textes, de discussions, d'argumentations dresse ses machines contre le bastion classique. Lorsque les dernières œuvres désignent l'essence générique ou spécifique par les termes de *physis* ou d'*idéa*, employés concurremment avec *génos* et *eidōs*, ce dernier vocable, d'après M. Kucharski, n'a plus rien de commun avec l'*eidos*-Forme des dialogues qui précèdent la *République*.

Deux articles importants avaient frayé la voie ⁽¹⁾ ; leur auteur les résume ainsi dans son introduction : « Il y a, dans la noétique platonicienne, deux concepts en quelque sorte fondamentaux, d'une part, celui d'*eidos* représentant ce qui est commun à une multiplicité homonyme, et qui dérive de la réflexion socratique sur les notions d'ordre moral, et, d'autre part, celui de *physis*, signifiant ce qui est commun aux classes ou espèces hétéronymes, et dont la source doit être recherchée dans les anciennes cosmologies et dans la médecine hippocratique »... « Il s'avérerait... que l'influence de la médecine d'Hippocrate sur la spéculation de Platon avait été plus profonde qu'on ne l'aurait cru de prime abord, et que sa conception de la réalité intelligible s'était formée sur la base d'une méthodologie naturaliste » (pp. 3-4).

Afin d'éclairer l'évolution de la doctrine de la connaissance chez Platon, évolution qui tient à l'antagonisme des deux notions de « forme » et de « nature », l'auteur remonte des *Lois* au *Phèdre*, en étudiant de son point de vue les dernières œuvres ; le *Timée* est laissé de côté, pour la raison « que ce dialogue n'apporte rien d'important en ce qui touche la méthodologie platonicienne » (p. 5, n. 1). Or, d'après Burnet, le *Timée* est le seul des dialogues postérieurs au *Parménide* où il soit fait mention des Idées ⁽²⁾ ; et quand M. Kucharski lui-même cite occasionnellement le *Timée*, il doit bien y admettre, 52 a, des Formes (p. 101, n. 1). A l'ouvrage de Burnet que je viens de rappeler, il emprunte précisément la citation qui termine l'introduction de sa première partie ; il s'excuse, vers la fin de son livre (p. 382, n. 1), de ne pouvoir confronter sa distinction des deux méthodes du savoir avec l'interprétation de Burnet et de Taylor ; on sait que, pour les philosophes de Saint-Andrews, la théorie des

(1) *Forme et Nature ou les deux chemins du savoir d'après les dialogues de Platon* (Revue de Philosophie, XXXVII, 1937, pp. 415-449) ; *La « Méthode d'Hippocrate » dans le « Phèdre »* (Revue des Études grecques, LII, 1939, pp. 301-357).

(2) J. BURNET, *Greek Philosophy*. I. *Thales to Plato*, Londres, 1914, p. 155. [Cf. R. HACKFORTH, in *Class. Quarterly*, XXXVI, 1942, p. 7, n. 3 ; P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1949, p. 157-158.]

Idées fait partie de l'héritage socratique et que, jusqu'à la *République* inclusivement, Socrate, pour eux, loin d'être un porte-parole, expose ses propres convictions ⁽¹⁾. L'auteur se rapproche, en tout cas, des deux Écossais, lorsqu'il se demande si Platon a jamais adopté intégralement la théorie de l'*eidos* (p. 386), ou qu'il considère la *République* comme « un sommet dans le développement de la doctrine platonicienne du savoir » (p. 358, n. 1). Telle est bien, en effet, sa tendance : réduire le plus possible la part que le platonisme accorde à la théorie des Formes, ou reléguer celle-ci au plan du mythe, pour lequel la méthodologie de l'auteur semble éprouver peu de sympathie. L'aspect religieux du platonisme l'occupe moins que l'épistémologie platonicienne ; irait-il, comme son maître Lutoslawski, jusqu'à regarder Platon avant tout comme le fondateur de la logique ? Mais nous anticipons sur les conclusions de l'ouvrage, et il nous faut revenir à l'analyse des derniers dialogues.

* * *

La première partie traite des *Lois*, « livre populaire » d'après Lutoslawski et Brochard. L'auteur prend à son compte l'épithète pour l'appliquer à l'exposé de la connaissance : si un savant ne « vulgarise » que ce qu'il tient pour acquis, nous avons là « des vues et des doctrines définitives de Platon » (p. 9). Il ne faudrait pourtant pas oublier que dans les *Lois* Platon se meut sur un plan déterminé, ce que Mgr Diès appelle si justement le « palier moyen » ⁽²⁾. « L'idéal n'est jamais renié ; il demeure au moins toujours comme regret, parfois comme conseil ou comme espoir, mais, au plus près possible de cet idéal, on calcule et l'on choisit le réalisable » ⁽³⁾. L'argument *ex silentio* ne peut s'appliquer aux *Lois*.

Le chapitre 1^{er}, « la méthode de division et de dénombrement », a le mérite de rappeler l'attention sur le recours (aux livres I, V, X) à cette méthode, que Platon avait exposée dans le *Philèbe* et qui se laissait ramener à la « méthode d'Hippocrate » dans le *Phèdre* : l'article de la *Revue des Études grecques* de 1939, repris dans la thèse, n'a rien perdu de sa valeur. L'exégèse qui s'y ajoute, de passages difficiles comme I 630 d - 634 c (pp. 15-18) ou IX 861 e - 864 c (pp. 18-20), rendra service aux traducteurs et commentateurs des *Lois*. Est-il cependant « hors de doute que κατ' εἶδη ζητεῖν (630 e 3)

(1) Cf. mon Bulletin d'ancienne philosophie grecque, in *Recherches de Science religieuse*, XXI, 1931, pp. 114-115.

(2) A. DIÈS, *Introduction aux Lois*, in *Platon, Œuvres complètes*, t. XI, 1^{re} partie, Paris, 1951, p. xc : « Le fait que ni la dialectique ni les Idées ne sont pas plus nommées au livre XII qu'elles ne l'étaient au livre X, prouve simplement qu'on a voulu, ici comme là, s'arrêter à un palier moyen ».

(3) Id., *ibid.*, p. xcii. [Dans *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951, p. 139), Sir David Ross écrivait de son côté : « It (sc. the theory) is still there in the background of Plato's thought ».]

ne veut pas dire autre chose que *κατ' εἶδη διατρεῖσθαι*, et qu'il s'agit donc de la méthode de recherche qui est l'objet de longs développements dans le *Philèbe*, le *Sophiste* et le *Politique* » (p. 15, n. 1)? C'est peut-être le lieu de ne pas demander à un entretien « empreint de simplicité » (je lis, 630 d 9, *ὑπ' ἐνθουσιασμοῦ* pour *ὑπὲρ γε θείας* des mss) des sens aussi techniques (cf. p. 18 haut); et *ζητεῖν* me semble désigner moins l'inventaire, l'investigation des lois existantes que la recherche du texte nouveau et son « élaboration ». En revanche, le « dénombrement » de 633 a 8 est parfaitement décrit et expliqué.

Du chapitre II, « la méthode de rassemblement », retenons l'analyse de la « méthode ascendante » qui conduit à la définition de la vertu intégrale. J'ai montré ailleurs l'intérêt historique de la position de Platon par rapport à l'idéal dorien ⁽¹⁾. M. Kucharski s'attache à en dégager la valeur méthodologique; à cet effet, il résume et commente la fin du livre XII, où l'« allusion » de 963 a à I 632 c (ou plutôt 632 e) « montre assez avec quelle rigueur sont réalisés le plan et la conception du dialogue » (p. 26, n. 1): la discussion des dernières pages du livre, qui complète les linéaments du livre I^{er}, aboutit à présenter la vertu comme une « multiplicité numériquement définie » (p. 29).

Les chapitres III et IV établissent les équivalences *ousia* = *idéa* = *physis* (pp. 37 et 57); ni *idéa* à la fin des *Lois*, ni *ousia* au livre X (895 d-896 a) ne désignent l'*eîdos* du *Phédon* ou du *Ménon*: « l'*ousia* objet du *logos* n'est pas identique à l'*ousia* prise comme synonyme de l'*eîdos* » (p. 35). Une note importante (p. 43, n. 1) propose de traduire *noûs* et *phronèsis* « intellect » et « pensée » plutôt que « sagesse »; ce dernier mot paraît néanmoins s'imposer dans la traduction de I 631 c 5, où *phronèsis* désigne une vertu cardinale; 632 c 5, à côté d'« opinion vraie », « pensée » convient davantage. A la fin du chapitre IV, l'auteur récuse les textes des *Lois* où Brochard retrouvait la théorie des Idées (p. 56 et n. 3); cette réfutation peut sembler rapide.



La seconde partie, consacrée au *Philèbe*, suit un plan analogue. Le chapitre V revient aux *Lois* pour comparer les chemins du savoir dans ce dialogue et dans le *Philèbe* à la « méthode d'Hippocrate » dans le *Phèdre*. Les traités hippocratiques allégués sont ceux *Des airs, des eaux et des lieux* et *De l'ancienne médecine* (pp. 138-142). A propos de l'édition avec traduction et commentaire que le P. Festugière a donnée de ce dernier traité, j'ai déjà eu l'occasion de citer les articles antérieurs de M. Kucharski ⁽²⁾, qui voit (p. 91, n. 2) dans les *δυσχερεῖς* de *Phil.* 44 c-e les médecins hippocratiques. L'étude

(1) Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, pp. 122-126, 131-132.

(2) Cf. *Recherches de science religieuse*, XXXVII, 1950, pp. 307-308.

de la définition (*logos*) amène des rapprochements entre le *Philèbe* et la digression philosophique de la *VII^e Lettre* (pp. 104-112), où Platon n'emploie pas pour les « choses en soi » le nom d'*eîdos* (p. 111) et où l'affinité avec l'objet, de « caractère individuel », se distinguerait « de la parenté de l'âme avec l'être vrai comme elle est conçue et présentée dans la doctrine de la Forme » (p. 109, n. 1). L'intérêt de la notion de *syngénéia* n'a pas échappé à M. Kucharski, qui y revient ailleurs (pp. 319 et 363). N'a-t-il pas observé que le mot, qui désigne dans le *Phédon* et la *République* la parenté de l'âme avec l'Idée, semble bien avoir gardé la même valeur dans la *VII^e Lettre*? Même si l'*eîdos* n'y est pas mentionné, la « chose en soi » à laquelle l'esprit est apparenté pourrait donc être l'Idée. Des textes comme *Banq.* 206 e, 211 d-212 a, *Rép.* vi 490 b montrent le lien étroit qui unit la théorie des Idées et la parenté de l'âme avec l'Idée, et ceux du *Phédon*, du *Phèdre* et du *Timée* que le P. Souilhé rapprochait de la digression philosophique ⁽¹⁾ prouveraient que dans celle-ci les « Formes » ne sont pas abandonnées ⁽²⁾.

* * *

Les III^e et IV^e parties appelleraient aussi plus d'une remarque. Le chapitre II de la III^e souligne « la différence entre la dichotomie, constituant, dans le *Sophiste* et le *Politique*, une forme particulière de la méthode générale de division et de rassemblement, et les procédés de recherches exposés et mis en œuvre dans le *Philèbe* et les *Lois* » (p. 213 : cf. pp. 216-217). L'*idée* de *Phèdre* 265 d (et de *Lois* 965 c) ne saurait être identifiée avec l'*eîdos* de 249 b-c : « la notion *eîdos* en tant que Forme n'apparaît dans le *Phèdre* que dans le récit mythique » (p. 220, n. 1). Une analyse du *Ménon* permet de mesurer la distance qui en sépare le *Philèbe* (pp. 248-255). Le chapitre iv étudie la participation dans le *Sophiste* (pp. 262-273) ; l'auteur cite à ce sujet l'expression proverbiale de 249 d : (prendre à la fois le mouvement et l'immobilité) « comme les enfants dans leurs soupirs ». Que n'a-t-il appliqué ce principe de conciliation au chapitre 1^{er} de sa IV^e partie, sur « les deux conceptions de l'être intelligible dans les dialogues » ? Le platonisme n'est pas un éclectisme ; mais à chaque période de sa vie, Platon s'est assimilé, pour ne pas dire « a intégré », les acquisitions les plus diverses ; après la formation poétique et musicale de ses premières années, le contact de Socrate, les révolutions d'Athènes, les expériences siciliennes l'ont marqué et ont marqué son œuvre. Celle-ci a profité de tout sans jamais rien exclure. Que dans les derniers dialogues l'accent porte davantage sur une conception logique de l'*idée*, cela n'empêche pas la forme-

(1) J. SOUILHÉ, *Archives de Philosophie*, I, 1923, p. 14, n. 1.

(2) Cf. *Pindare et Platon*, p. 156-158. [Sur la parenté de l'âme avec l'Idée, cf. *Le Religion grecque*, p. 250-253, résumant le livre II de *Syngeneia*, p. 61-102.]

eldos, même à l'arrière-plan, de conserver sa place. Substitution plutôt que modification ou réforme, dit M. Kucharski (p. 280) ; juxtaposition, pensons-nous. Dans l'ordre religieux, les *Lois* et l'*Epinomis* associent aux Olympiens et à l'oracle de Delphes les divinités astrales empruntées peut-être à la Chaldée ; le culte devient universaliste sans cesser d'être civique ⁽¹⁾. Ainsi Rome a-t-elle vu les civilisations se superposer sans se détruire ; chaque souverain, chaque pape enrichir la ville d'un monument ou d'un sanctuaire ; et les vieilles architectures accueillir des styles nouveaux ⁽²⁾.

(1) Cf. *Pindare et Platon*, p. 137-140.

(2) Cf., pour la religion romaine, H. LE BONNIEC, *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 17.

ADDENDA

p. 166 : lire un compatriote de W. Lutoslawski ...

L'AUTHENTICITÉ DES «LOIS» ET DE L'«EPINOMIS»*

Après avoir consacré en 1935 une dissertation aux livres II et V des *Lois* ⁽¹⁾, M. Gerhard Müller revient à cette œuvre pour en mettre en cause l'attribution traditionnelle ⁽²⁾. Alors que d'ordinaire les adversaires de l'authenticité de l'*Epinomis* s'appliquent à noter les divergences de fond et de forme entre l'*Epinomis* et les *Lois*, G. Müller insiste, comme les partisans de l'authenticité, sur l'accord foncier des deux dialogues, dans les idées aussi bien que dans le style ; mais c'est pour donner à entendre que les *Lois*, pas plus que l'*Epinomis*, ne peuvent être de Platon : le témoignage d'Aristote, qu'il n'arrive pas à éluder, l'empêche de formuler tout net cette conclusion en ce qui regarde les *Lois* ; il laisse le lecteur sur une aporie (p. 189-190).

Pourquoi, dès lors, se contenterait-il d'athétèses partielles ? La dissertation de 1935 détachait du l. V le passage « hédoniste » (732 d 8-734 e 2) sur la vertu et le bonheur. L'ouvrage de 1951 renonce à ce traitement d'exception : le morceau, apparemment, en vaut bien d'autres ; et le point de départ de la théorie se trouve au l. II, 663 b 4-6 (p. 11-12 ; 55, n. 2 ; 60-67). Plusieurs mots suspectés en 1935 rentrent en grâce ou plutôt partagent la disgrâce générale : ainsi ἀρετῆς 645 b 2 (l. 18, n. 2, contre Diss., p. 10), τῆς τοῦ πράγματος 643 d 3 (p. 31, n. 2, contre Diss., p. 9). Mais dans la *République*, dont il se plaît à opposer la langue et la composition au « produit bâtard » des *Lois*, — « Zwittergebilde », le mot revient souvent, — la fin du l. VII (à partir de 540 d) se voit condamner ; espérons que le reste du dialogue ne suivra pas quelque jour.

Le livre comprend une introduction (p. 7-12) ; trois chapitres (I. « La Philosophie des *Lois* », p. 13-97 ; II. « le Stylè des *Lois* et le style de l'*Epinomis* », p. 98-130 ; III. l'État idéal des *Lois*, p. 131-183) ; et une conclusion (p. 184-190). Essayons de le résumer, en

* *L'Antiquité classique*, XXI, 1952, p. 376-383.

(1) G. MÜLLER, *Der Aufbau der Bücher II und VII von Platons Gesetzen*, diss. Königsberg, 1935.

(2) G. MÜLLER, *Studien zu den platonischen Nomoi (Zetemata, 3)*. Munich, Beck, 1951. In-8, 194 p. [2^e édition revue et augmentée, *ibid.*, 1968, 214 p.]

mettant à part les observations de critique textuelle, dont nous étudierons plus loin un certain nombre.

* * *

L'introduction pose un dilemme : pour expliquer les particularités des *Lois*, ou bien, afin de ramener celles-ci à une conception unifiée de la philosophie platonicienne, on « harmonise » ; ou bien l'on invoque l'évolution de la pensée de Platon. La première tendance est celle d'E. Hoffmann, du « chanoine breton Diès dans ses essais trop peu connus en Allemagne » (*Autour de Platon*, 1927), de l'Américain P. Shorey (p. 8 et n. 1) ; la tendance « génétique » est représentée par J. Stenzel, qui admet une profonde modification dans le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Politique*, et, sous sa forme la plus pure, par les Écossais Burnet et Taylor, qui attribuent à Socrate la théorie des Idées et séparent de celle-ci la psychologie du *Phèdre*, identique à la cosmologie des *Lois* et seule proprement platonicienne (p. 8, n. 2). L'opinion de I. Bruns, qui distinguait dans les *Lois* la main de Platon et celle de Philippe d'Oponte, trouva des contradicteurs en Ritter, Th. Gomperz et Wilamowitz ; ce dernier cherche dans l'« admirable chaos » des *Lois* un document biographique et met au compte d'une vieillesse désenchantée le manque d'unité de l'œuvre. Ni Stenzel ni Jaeger, le premier favorable, le second opposé à l'authenticité de l'*Epinomis*, ne font la part de l'éditeur des *Lois* (p. 10). Le plus récent travail étudié par G. Müller est l'article « Philippos » du Pauly-Wissowa (1938), par K. von Fritz, qui hésite à rejeter l'*Epinomis* et admet pour les *Lois* un léger remaniement de l'éditeur. Le mémoire de H. Raeder, publié la même année à Copenhague, *Platons Epinomis*, ne lui est connu que par la recension de Fr. Müller (*Gnomon*, 1940, p. 289 sv. ; cf. p. 99, n. 1) ; de même, * il ne connaît qu'indirectement les articles d'Einarson et de Pavlu (cf. p. 46, n. 2) et ignore toutes les publications françaises à l'exception de l'ouvrage d'A. Diès.

Les *Lois* détachent de la vertu fondée sur la science, celle de la *République*, les vertus d'opinion (p. 13-16) ; elles séparent la vertu intellectuelle et la vertu morale comme le fera l'*Éthique à Eudème* (p. 54) ; la théorie des vertus cardinales aux ll. I-III découronne la *φρόνησις* : cette conception des vertus cardinales naturelles se retrouvera dans l'*Epinomis*, dont la *σοφία* est déjà celle des *Lois*, coupée de l'Idée et appliquée au cosmos visible, tout en devenant piété : *Epin.* 989 a identifie *εὐσέβεια* et *σοφία* ; et comme *Lois* 688e-689b faisait de la *φρόνησις* une *συμφωνία*, on peut établir les identités *φρόνησις* = *σοφία* = *εὐσέβεια* = *πᾶσα ἀρετή* = *παιδεία* = *συμφωνία* = *ἀστρονομία* = *πίστις* (p. 36). Kurt von Fritz, qui a eu le mérite *

(1) R.-E., s.v. « Philippos von Opus », XIX, 1938, c. 2351-2366.

(2) Voir ci-dessus le n° 5.

(3) La théorie des vertus dans les *Lois* reste platonicienne : A. MADDALENA, in *Rivista di filologia ... classica*, LXXX, 1952, p. 247-251.

de ne pas opposer l'*Epinomis* aux *Lois*, exagère dans l'un et l'autre dialogue l'importance de la dialectique : elle y a diminué et est passée au service de l'astronomie, de même que la doctrine des Idées a fait place à une tout autre conception, 965 c sv. (p. 28 ; cf. p. 34-35 ; 83, n. 1 ; 87 ; 188, n. 1). C'est aussi le cas de la *Lettre VII*, tenue pour apocryphe (cf. *Archiv für Philosophie*, III, 1950, p. 251-276, et ici p. 32, n. 1 ; 54, n. 1 ; 177, n. 2 ; 182, n. 0). Sur ces deux points, W. Theiler défend la position contraire ; 965 b-c est pour lui le passage des *Lois* qui suppose le plus la théorie des Idées, avec un *συννοῶν* qui rappelle *Phèdre* 265 d ; et *Lois* et *Lettre VII* s'appuient mutuellement (968 c = 341 d) ⁽¹⁾.

La parfaite harmonie des *Lois*, X et XII fin, avec l'*Epinomis* (p. 41 et 96) se révèle encore dans la conception à la fois individuelle et sociale de la vie philosophique : individuel et social ne s'opposent pas dans la pensée platonicienne, et l'*Epinomis* n'est pas plus individualiste que les *Lois*, tout comme sa religion est à la fois civique et universaliste ⁽²⁾. Même pathétique dans les deux dialogues à propos de la vie humaine, qui s'y allège par la musique et par la science, l'une et l'autre qualifiée de « bienheureuse » ⁽³⁾. La démonologie de l'*Epinomis* complète les *Lois* (p. 46, n. 1) ; l'éther ajoute un cinquième élément à ceux du *Timée*, dont il développe les indications ⁽⁴⁾. On a beaucoup discuté là-dessus depuis une quinzaine d'années et il est regrettable que la bibliographie de l'auteur s'arrête à 1938.

La suite de ce premier chapitre examine d'autres singularités : modification dans les *Lois* du principe « nul n'est méchant volontairement », par exemple en droit pénal (p. 51-60) ; modification de l'idée de bonheur, 663 a et 829 a-b (p. 60-67) ; destinée des âmes, vertueuses ou coupables (p. 67-74) ; déformation des concepts au l. V, à propos surtout de l'amour et de l'égalité géométrique (p. 74-78) ; notion d'un mal positif, alors qu'avant les *Lois* le mal était toujours une négation, et par conséquent nécessité d'une âme mauvaise du monde (ceci contre J. Kerschensneider, p. 87, n. 2), sans qu'il faille, avec Jaeger, recourir à l'influence du dualisme iranien

(1) W. THEILER, in « Festschrift K. Meuli » (*Schweiz. Archiv für Volkskunde*, XLVII, 1951), p. 201, n. 31 et 202, n. 36. Sur la théorie des Idées dans les *Lois*, voir aussi ma précédente chronique : *L'A. cl.*, XX, 1951, p. 143-148, surtout p. 145-146 (ci-dessus, n° 7) ; [et H. CHERNISS, in *Gnomon*, XXV, 1953, p. 375-379].

(2) Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 204-205 (et voir mon *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 138, n. 1).

(3) *Lois* 803 c 3 = *Epin.* 992 d 1 ; rapprochement déjà fait par I. Bruns (*Plato's Gesetze*, 1880, p. 105).

(4) Cf. mon article des *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 135, n. 3 (ci-dessus, n° 3). Ajouter : H. RAEDER, *Platons Epinomis*, p. 39-45 (ci-dessus, n° 5) ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Revue des Études grecques*, LVIII, 1945, p. 22-31 ; C. MUGLER, *Revue des Études grecques*, LXII, 1949, p. 32-50 ; L. ALFONSI, *Miscellanea G. Galbati*, Milan, 1951, p. 1-8 ; [surtout P. MORAUX, « Quinta essentia » (ap. P.-W., *R.-E.*, XXIV.1, 1963, c. 1171-1266), c. 1187-1192].

(p. 88-89) ; prouve de Dieu au l. X (p. 89-94). Soulignons ici deux remarques. Le *θεῶν ... πλήρη πάντα* de 899 b 9 (cf. *Epin.* 991 d 4) n'est pas signalé comme citation : la formule serait-elle originale et Aristote l'aurait-il empruntée aux *Lois* pour l'appliquer de lui-même à Thalès (p. 93, n. 1) ? La *συγγένεια θεία* de 899 d 7 (cf. 900 a 7) est un « lien mystérieux extraintellectuel » sans rapport avec l'ancienne *θεία μοῖρα* (p. 93, n. 2) ; je dirais : la *θεία μοῖρα* garde dans les *Lois* (3 ex.) et dans l'*Epinomis* (1 ex.) la valeur d'inspiration qui en fait un secours passager plutôt que permanent, tandis que la « parenté divine » est pour Platon inhérente à la nature humaine ⁽¹⁾.

Dans toute cette première partie de son livre, l'auteur oppose les *Lois* et l'*Epinomis* aux dialogues antérieurs. Du *Phédon* au *Philèbe*, dit-il, Platon refusait toute valeur philosophique à la cosmologie ; la théorie des Idées était toujours présente ; elle n'était pas même absente du *Timée*, où le Dèmiurge, comme le voulait Zeller, s'identifiait à l'Idée du Bien ; ainsi la ligne de démarcation se situe non avant le *Timée* mais avant les *Lois* (p. 81-84 ; cf. p. 94). G. Müller doit convenir que la théorie des Idées s'est affaiblie dans le *Timée* ; cette éclipse progressive de la théorie, qui ne va jamais, selon nous, jusqu'à la disparition complète mais correspond à une importance croissante de la cosmologie et finalement de l'astrolatrie, ne témoigne-t-elle pas plutôt de la continuité qui relie l'*Epinomis* aux *Lois*, les *Lois* au *Timée* et le *Timée* au *Phèdre* ⁽²⁾ ?

Le chap. II fait à propos du style un aveu semblable : certains pléonasmes des *Lois* ont des parallèles dans le *Timée* : l'enquête sur le « style tardif » que l'auteur demande révélerait, comme l'avait entrevu Campbell, que les *Lois* restent dans la même ligne (p. 107 ; 111, n. 2). Ce chapitre tend lui aussi à montrer que la séparation se fait avant les *Lois* ; c'est ainsi que l'« initié » de 986 d 2 doit s'interpréter : les *Lois* transportent à leur cosmos tout l'« idéal » et le mythique, puisque la théorie des Idées a disparu et de même le mythe (p. 94-96). G. Müller reprend, pour y répondre, les principales difficultés que Fr. Müller et W. Theiler tiraient du style de l'*Epinomis* : les périphrases sont aussi fréquentes dans les *Lois*, surtout avec *φύσις* et *γένεσις*, lequel ne signifie plus ici « devenir » ; les théogonies des deux dialogues les éloignent également des œuvres antérieures. Mais je ne puis souscrire au reproche fait à 735 a 2 de donner à une chose un attribut éthique : refuser à l'écrivain le droit d'animer les objets inanimés, ce serait tuer la métaphore. L'*Epinomis* a des mots rares et poétiques ? S'il n'en avait pas,

(1) Cf. *Pindare et Platon*, p. 153-154 ; O. REVERDIN, *La Religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 17, n. 4.

(2) Cf. *Mélanges Cumont*, p. 132-134 (ci-dessus, n° 3) ; *Pindare et Platon*, p. 140 ; et surtout A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation ...*, II, chap. V, p. 92 sv. [Sur la théorie des Idées dans le *Timée*, voir ci-dessus, n° 7, p. 144, n. 2.]

ce serait une raison pour le détacher des *Lois*, où ce genre de mots fourmille (p. 189). Rien ne sert d'opposer à des phrases bien faites des *Lois* telle phrase mal faite de l'*Epinomis* : les deux dialogues en offrent de l'une et l'autre espèce (p. 117) (1). Partout dans les *Lois*, par exemple 770 e 1-3, se trahit l'impuissance à dominer la pensée ; c'est manque de clarté, non inachèvement (p. 119-126). Ne faudrait-il pas dire plutôt, comme on l'a écrit de Thucydide, qu'une pensée puissante « se fait jour à travers cette forme étrange » (2) ? Les dissymétries des *Lois* rappellent souvent les « variations » (μεταβολαί) de la *Guerre du Péloponnèse* (3). Le sens du dialogue s'est perdu dans l'*Epinomis* ? Il avait disparu dès les *Lois* (4).

Le chap. III compare surtout l'État idéal de la *République* et celui des *Lois*, en analysant le l. IV de ce dialogue. Il trouve dans les *Lois* le pessimisme de l'*Epinomis*, qui ne se rencontrait pas auparavant ; mais ce n'est pas pour attribuer aux désillusions de la politique le ton désabusé sur lequel insiste Wilamowitz : G. Müller refuse entièrement l'interprétation biographique de 709 a sv. Si les *Lois* ne s'accommodent pas de ce genre d'exégèse, le *Politique* ne s'y prête pas davantage : il ne fait le pont entre *République* et *Lois* que chronologiquement, et la comparaison entre *Polit.* 293 e et *Lois* 875 a sv. montre l'abîme qui sépare les *Lois* de ce dialogue et de la *République* (p. 165). Les « préludes » des *Lois*, dans leur rationalisme, auraient été inconcevables au temps de la *République* (p. 171-173). A la fin du chapitre, G. Müller discute le problème du « troisième État » : malgré sa distance de l'idéal de la *République*, cet État n'est pas réalisable (p. 173-180), car il n'y a pas d'harmonie possible entre les éléments philosophiques et les éléments concrets des *Lois* ; mais celles-ci croient à sa réalisation, alors que la *République* se résigne à ne jamais le voir passer dans les faits : le désenchantement est là plus sensible que dans les *Lois*, où Wilamowitz veut absolument en découvrir sur la foi de la *Lettre VII*, jugée par lui authentique (p. 181-183).

Dans la conclusion, l'auteur revient sur son désaccord avec Wilamowitz, dont la méthode de biographie psychologique lui apparaît comme une pseudo-science ; et il formule cinq thèses, qui toutes vont à l'encontre des vues du grand philologue : les *Lois* n'ont pas été laissées inachevées ou hâtivement terminées par Platon, ni remaniées, si peu que ce soit, par l'éditeur (p. 186) ; elles forment avec l'*Epinomis* une seule œuvre défectueuse, que tout sépare des autres ouvrages de Platon (p. 188).

* * *

(1) Cf. déjà *Revue des Études grecques*, XLIV, 1931, p. 154 (ci-dessus, n° 1).

(2) L. LAURAND, *Manuel des études grecques et latines*, I, Grèce, p. 185.

(3) Cf. l'ouvrage de J. Ros, *Die μεταβολή (variatio) als Stilprinzip des Thukydides*, Paderborn, 1938.

(4) Cf. *Revue des Études grecques*, 1931, p. 155 (ci-dessus, n° 1).

Au cours de ces analyses passablement systématiques, l'auteur s'est attaqué à nombre de passages pour en déceler les imperfections. Il ne parle pas des pages admirables du l. III ou du l. X et ne cherche pas à en expliquer l'origine : pense-t-il qu'un faussaire aurait pu, en de pareils termes, évoquer le déluge ou la victoire d'Athènes, ou bien rappeler au jeune athée la religion de ses pères ? Or ce ne sont pas là des hors-d'œuvre ni des morceaux de bravoure ; le souffle reste le même d'un bout à l'autre du dialogue : qu'on lise, pour s'en convaincre, la partie de l'introduction aux *Lois* où Mgr Diès vient d'en dégager « le plan et l'intention générale » ⁽¹⁾.

G. Müller annonce une revision critique des *Lois*. Nul doute qu'il n'y puisse déployer beaucoup d'ingéniosité. Sa dissertation de 1935 abondait en suggestions sur le texte des livres II et V. Ici, il multiplie les remarques de langue et de syntaxe, et je voudrais examiner quelques-unes au moins de celles-ci ; je le ferai dans l'ordre de l'ouvrage ⁽²⁾.

P. 34, n. 2. *Epin.* 977 e 5-7, « le texte de Burnet semble intact » et préférable à celui que restitue W. Theiler (*Gnomon*, 1931, p. 351, n. 3). C'est pourtant la conjecture de Theiler qui m'amène à écrire οὐκ ἂν ἔτι • (cf. *Phéd.* 117 c 7) πᾶς ἂν τις γνοίη ... sans le δ' ou le μῆν que Theiler ajouterait après πᾶς : l'asyndète paraît tolérable. Il n'y a pas d'opposition entre les τις de e 3 et 5 et ce πᾶς τις, tous trois « pronoms de l'anonymat » ⁽³⁾.

P. 37, *Epin.* 989 b 7, τῇ ... ἀνδρείαν ἀγαμένη n'a rien d'étrange ; cette périphrase désigne une des trois qualités nécessaires à l'étude : mémoire, ouverture d'esprit, courage (le ταλαίπωρον des *Nuées* d'Aristophane, v. 414, c'est-à-dire l'application) ⁽⁴⁾.

P. 41-42. *Epin.* 992 d 8-e 1 (dernière phrase du dialogue), G. Müller rejette avec raison la construction de Fr. Müller : σύλλογον est certainement régime et est repris, avec accord *ad synesin*, par πάντας, régime également, qui ne se rapporte pas à ἡμᾶς (ceci contre la n. 1 de la p. 41).

P. 62, n. 4. G. M. défend à juste titre *Gorg.* 510 a 3-5 contre les athétèses de K. Vrestka (*Phil. Woch.*, LII, 1932, p. 507-509) et P. Vonder Mühl (*Philologus*, XCIII, 1939, p. 490), approuvées de G. Jachmann (*Der Platontext*, Göttingen, 1942, p. 243, n. 1).

(1) PLATON, *Œuvres complètes*, t. XI. *Les lois*, ll. I-VI. Texte établi et traduit par E. des Places. Introduction de A. Diès (p. v-xciii) et de L. Gernet. Paris, 1951.

(2) Quelques erreurs matérielles des citations se retrouvent dans l'index qui termine le livre (p. 191-194) ; ainsi 700 e (p. 121) doit se lire 770 e. Dans les références à des périodiques, tomais ou pagination sont assez souvent inexactes.

(3) Cf. mon *Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 83. [*Philèbe* 58 a 1, la locution (restituée par Madvig) commence à πᾶς et n'éclaire pas la ponctuation ; mais celle de Burnet aurait pour elle Jamblique, *De myst.*, III 11, p. 124, 16-17, où l'on ne peut séparer οὐκέτι ἂν de γνοίη.]

(4) Cf. R. GOOSSENS, in *Les Études classiques*, XVII, 1949, p. 22-28 ; *Pindare et Platon*, p. 157-159.

P. 69, n. 3. *Lois* 716 b 4, il traduirait en liant οὐ μεμπτήν et τῇ Δίκῃ : « à l'abri des blâmes de la Justice » ; cf. *Rép.* 536 b 3, « la Justice elle-même ne nous blâmera pas ». Aux deux endroits, et aussi 716 a 2, Δίκη doit s'écrire avec une majuscule (p. 73, n. 4), et il s'agit bien en effet de la Justice d'Hésiode (*Théog.* 902) ou de Parménide (fr. 1, 14 et peut-être 28 ; 8, 14 Diels-Kranz). Mais on peut hésiter sur la traduction. En rattachant, comme je l'ai fait dans mon édition des ll. I-VI, τῇ δίκῃ à ὑποσχών (cf. *Phéd.* 99 a 4, ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην), on rendra l'οὐ μεμπτήν ainsi isolé par « non méprisable » (cf. *Théét.* 187 c 2) ou par « non imputable » (à la Justice, qui reçoit satisfaction mais n'est pas responsable du châtement : θεὸς ἀναίτιος, *Rép.* 617 e 5 ; τῇ δίκῃ serait construit ἀπὸ κοινοῦ à la fois avec le verbe et avec l'adjectif verbal, bien que dans ce cas sa place normale fût entre les deux ; cf. μὴ μέμψεσθαι τὴν δίκην *Xén. Hell.* VI 2, 34).

P. 74, n. 2. *Lois* 716 d 3, G. M. reproche à Burnet (et la critique m'atteindra aussi) d'avoir introduit dans le texte l'<ό> conjecturé par Ritter avant ἄδικος pour faire de celui-ci un second sujet au lieu d'un troisième attribut. La logique paraissait gagner à cette addition ; mais l'ingénieux rapprochement de 689 d 7 -e 1 est en faveur du texte des manuscrits, ici non seulement A et O, mais encore P (alatinus graecus 173), des x^e-xi^e siècles ; j'ai collationné les quelques extraits des ll. IV-V que contient ce « miscellaneus » ; il ne s'oppose jamais à A ni à O, mais a trop d'omissions pour qu'on puisse établir s'il en dépend ou non.

P. 85, n. 2. *Phèdre* 245 c 5, la leçon ἀτοκίνητον de *P Oxy* 1017 (Robin cite à tort 1016) est nécessaire au syllogisme ? C'était l'avis de L. Robin (dans son édition de 1933, p. 33, n. 3) et déjà celle de H. Alline (*Revue de Philologie*, 1910, p. 279-281) ; mais A.-J. Festugière a montré que le raisonnement s'accommodait de la leçon des manuscrits αἰκίνητον (*Revue des Études grecques*, 1946-47, p. 496).

P. 88, n. 1. *Lois* 897 b 2, G. M. juge θεοῖς corrompu et lirait θεούσα avec Winckelmann. La tradition donne : θεῖον O⁴ (εἰ s. v. et ἀπ' ὀρθῶ i. m.) et Eus. : θεὸν AO // θεὸς οὐσα (cum ἐν ἄλλῳ) i. m. A³O³ (ἀπ' ὀρθῶ prae-misit O⁴) : θεοῖς AO Eus. Je lirais avec O⁴, qui représente ici Π^o, c'est-à-dire le « livre du Patriarche » corrigé : ψυχὴ ... νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεῖον ὀρθῶς, θεὸς οὐσα, ὀρθὰ ...

P. 115, n. 1. *Lois* 773 d 4, G. M. défend παίδων μείξει contre P. Maas, qui voudrait γάμων μείξει.

P. 116. *Lois* 643 c 8, οἱ ἀφικομένους ... est peut-être « logische Vertauschung », mais tout à fait attique : le participe exprime l'idée principale.

P. 120. 659 e 5, καθάπερ se rapporte-t-il à ce qui précède ou à ce qui suit ? Aux deux, en vertu d'une de ces anacoluthes psychologiques si fréquentes avec καθάπερ et ὥσπερ (cf. avec ὥσπερ *Ion* 533 e 8-9) : à ce propos, l'auteur attaque sans raison L. Reinhardt (p. 117, n. 2) ; mais il maintient à bon droit le texte de 659 b 6, autre exemple de demi-anacoluthie provoquée par καθάπερ ; plutôt que d'insérer

une négation avant « la loi de Sicile et d'Italie », on traitera le rappel de « l'ancienne loi des Grecs » comme une parenthèse ⁽¹⁾.

P. 121. *Lois* 769 c 5-7, le doublet *Οἷός τε ... ἔσται* n'empêche pas la phrase de se rapporter au successeur (*διάδοχον* c 4), bien que *ἑαυτοῦ* se rattache à l'artiste, sujet de *καταλείψει*; cf. ma note *de loc.* Mais G. M. a peut-être raison d'identifier le dessein de l'auteur et l'intervention du successeur.

P. 155. 710 a 1, *τυραννουμένη* peut garder le sens de « tyrannisé » qu'il a *Rép.* VIII 577 d 13, du moment que le tyran des *Lois* manque de la vraie science. Cette interprétation suppose admise la thèse du livre, d'après laquelle les *Lois* ne connaissent plus ni vertu ni science fondées sur les Idées; autrement, on doit recourir aux conjectures, le *τυράννου* de Cornarius, ou peut-être mieux *τυραννοῦση* « (l'âme) régnante ».

P. 167, n. 2. Contre les combinaisons de Wilamowitz à propos du fragment de Pindare 169 S. ⁽²⁾. « Dès *Gorg.* 484 b, Platon a cité correctement *δικαιῶν βιαιότατον*. La corruption des mss est postérieure à Aristide, qui ne l'a pas. Les trois passages des *Lois* donnent ou supposent la vraie leçon ».

P. 172, n. 1. *Lois* 721 c 5, *παῖδας παίδων* serait du style emphatique (« intensivierender Stil ») pour *παῖδας*. Mais c'est l'usage ordinaire : aux exemples de Platon que je cite t. XI, 2^e partie, p. 74, n. 1, ajouter *Epigr. gr.* 44 Kaibel, v. 4 : *παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα*.

* * *

Quoi qu'il en soit des doutes de G. Müller touchant l'authenticité des *Lois*, l'étude critique à laquelle il songe a des chances d'éclairer le texte, — sinon de l'améliorer, car il se gardera d'atténuer des négligences qui lui paraissent fortifier sa thèse. Pourquoi ne nous donnerait-il pas en même temps un commentaire explicatif? Trente ans après l'ouvrage d'England, il y aurait du nouveau à dire, surtout si l'examen des *Lois* et de l'*Epinomis* se doublait d'une enquête d'ensemble sur le « dernier style » de Platon.

(1) Cf. PLATON, Œuvres complètes, t. XI, 1^{re} partie, p. 47, n. 2.

(2) Cf. *Pindare et Platon*, p. 171-174. [Voir aussi les travaux de M. GIGANTE et de C. PAVESE cités au n° 6, p. 465, n. 1.]

ADDENDA

p. 172 : lire III. « l'Etat idéal des *Lois* ».

p. 173, ligne 25 : lire l'éditeur ⁽¹⁾.

p. 173, ligne 27 : lire (*Gnomon*, XVI, 1940, p. 289 sv.; cf. p. 99, n. 1) ⁽²⁾;

p. 173, ligne 41 : lire (p. 36) ⁽³⁾.

VERTU ET BONHEUR

(PLATON, *Épinomis*, 977 c 3 - d 4)*

(c) « Jamais plus, en effet, elle ne saurait atteindre la vertu dans sa plénitude, l'âme de l'être qui manquerait de raison ; or, un être qui ne distinguerait pas deux et trois, ni le pair et l'impair, et ignorerait absolument le nombre, ne pourrait jamais rendre raison de ce dont il n'aurait que des sensations et des souvenirs ; quant au reste de la vertu, le courage et (d) la tempérance, rien ne le lui interdirait. Privé de raison vraie, il ne saurait jamais devenir sage, et quiconque manquerait du don de la sagesse, élément essentiel d'une vertu dans sa plénitude, jamais plus celui-là ne saurait devenir parfaitement bon et, par là même, heureux. »

Mieux peut-être qu'aucun autre passage, ce raccourci établit les relations qui unissent, pour le Platon des dernières années, vertu et sagesse, sagesse et science des nombres, sagesse et bonheur. Il contient, en effet, une sorte de syllogisme, qui peut se ramener aux propositions suivantes :

Pas de bonheur sans vertu ;

Pas de vertu sans la sagesse (qui est la principale partie de la vertu et qui suppose la science du nombre) ;

Pas de bonheur sans la science du nombre (977 d 1-5) :

Sans insister sur le rôle attribué au nombre dans la sagesse et dont l'importance est sinon une innovation, du moins une caractéristique de l'*Épinomis*, je voudrais préciser, à l'aide de ce texte, les notions platoniciennes de vertu, de raison, de bonheur.

* *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École Française de Rome, LXXI, 1959, p. 135-144.

* * *

De quelle vertu s'agit-il ici? D'une vertu totale, $\pi\alpha\sigma\alpha\nu \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\nu$ (c 4, que semble bien reprendre $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ d 3) : « full virtue » les deux fois (Taylor, 1956) ; « complete virtue », puis, « (the chief component of) virtue as a whole » (Harward, 1928) ; « toute la vertu », puis « de l'ensemble de la vertu » (Robin, 1942) ; l'absence de l'article devant des mots comme $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ (b 6, c 6), $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ n'empêche pas de les prendre au sens déterminé¹, et j'aurais dû traduire la seconde fois non pas « de toute vertu », mais « d'une vertu totale », comme j'avais fait pour la première avec « la vertu dans sa totalité ». La vertu totale est dans les *Lois* l'ensemble des vertus cardinales, dont la moins élevée est le courage. C'est ce que le livre I^{er} opposait aux institutions de la Crète et de Lacédémone, ou du moins à l'interprétation qui avait prévalu dans ces États au iv^e siècle ; il suffit de rappeler les citations de Tyrtée et le commentaire de l'Athénien aux pages 629-631² ; la discussion aboutit à distinguer les biens humains ou mineurs (santé, beauté, vigueur, richesse) et les biens supérieurs ou divins, parmi lesquels « la sagesse ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) a la prééminence et tient la première place » (631 c 6) : elle « est souveraine » ($\tau\acute{o}\nu \acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu\alpha \nu\omicron\upsilon\nu$ d 5 ; cf. *Épin.* 986 e 6-7). Au livre III, l'Athénien rappelle le principe qui s'impose au législateur : tenir compte des quatre vertus à la fois, mais principalement de celle qui commande tout l'ensemble de la vertu, sagesse, intelligence, opinion, $\tau\acute{\eta}\nu \tau\acute{\eta}\varsigma \sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu\alpha \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ (expression que reprend le $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ de l'*Épinomis* et qui justifie la traduction proposée ci-dessus) : $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma \delta' \epsilon\lambda\eta \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \kappa\alpha\iota \nu\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\acute{o}\xi\alpha$ (688 b 2-3).

¹ « With anarthrous singulars $\pi\alpha\varsigma$ means *every, every kind of* ; with abstracts, it is often translated by *perfect, complete* » (C. W. E. Miller, ap. B. L. Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek*, New-York, II, 1911, p. 312 ; cf., pour Platon spécialement, p. 314).

² Cf. *Revue des Études grecques*, 1942, p. 14-24 ; *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 116-132.

Enfin, le livre XII dit du courage qu' « il a pour objet la crainte et se trouve jusque dans les bêtes aussi bien que dans les tendances des tout petits enfants » (963 e 3-5) ; tandis que « sans intervention de la raison (λόγου) il n'y a jamais eu, il n'y a et n'y aura jamais d'âme douée de prudence et d'intelligence » (φρόνησιν τε καὶ νοῦν, 963 e 6-8).

La φρόνησις a toujours le premier rang. N'est-elle plus qu'une vertu pratique ? Immédiatement avant le texte du livre III que nous citons à l'instant, une phrase juxtaposait la conception platonicienne et la conception populaire de la βούλησις : « Il ne faut pas demander instamment que tout obéisse à notre désir, sans que notre désir obéisse davantage à notre raison¹. » Que tout obéisse à notre désir, c'est le vœu de la « sagesse » populaire ; que le désir obéisse davantage à la raison, c'est l'exigence philosophique². Cette juxtaposition reparait dans le *Protreptique* d'Aristote, œuvre de jeunesse (v. 353) : « Il ne nous faut pas la même sagesse pour vivre seulement et pour vivre bien... Le grand nombre, s'il souhaite le bonheur, se contente de pouvoir vivre. Mais quiconque ne croit pas devoir supporter n'importe quel genre de vie se rendrait ridicule s'il ne mettait tout son effort, tout son zèle à conquérir la sagesse capable de connaître la vérité³. » De même Xénocrate distinguait une φρόνησις pratique et une autre théorique, laquelle constituait la sagesse humaine : « aussi la sagesse (σοφία) est φρόνησις, mais toute φρόνησις n'est pas σοφία⁴ ». L'Aristote de la maturité semblera réduire la φρόνησις au rôle de vertu pra-

¹ 687 e 7, le texte peut garder le μηδέν d'AO ; cf. Platon, *Œuvres complètes*, t. XI, 2^e partie, Paris, 1951, p. 27, n. 1.

² Sur cette juxtaposition de deux conceptions, cf. R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik* (= *Neue philologische Untersuchungen*, VII), Berlin, 1929, p. 180-181.

³ Fr. 55 (p. 66, 13-20) Ross³ = 9 Walzer et Ross = Jamblique, *Protr.*, p. 46-47 Pistelli.

⁴ Fr. 6 Heinze (= Clem. Alex., *Strom.*, II, 5, 24 ; éd. Camelot-Mondésert, Paris, 1954, p. 51).

tique¹ ; c'est celui qu'elle détient au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* ; mais le livre X revient au platonisme, qui seul donne à l'intelligence sa vraie valeur et apparente les hommes à l'immortalité divine ; car l'évolution de la morale aristotélicienne n'a rien de rectiligne, et le graphique où elle s'exprimerait le mieux serait la courbe décrite par un boomerang².

Chez Platon, dès le *Phédon*, la *φρόνησις* devient « la forme supérieure de la connaissance qui atteint le vrai et, dans l'ordre pratique, renferme la vertu³ ». Cette description unit deux éléments que souvent il vaut mieux dissocier, selon que la *φρόνησις* est rapportée ou non à l'Idée. Fr. Dirlmeier cite à ce propos deux textes du *Banquet*⁴. Le premier attribue à l'âme la fécondité « par rapport à la sagesse (*φρόνησιν*) et au reste de la vertu ; la forme la plus haute de cette *φρόνησις* concerne l'ordonnance des cités et des demeures ; ... elle a nom tempérance et justice » (209 a 3-8). Le second décrit la contemplation de la beauté qui donnera à l'homme d'enfanter « non des images de vertu mais la vertu réelle » (212 a 4-5). Ici la *φρόνησις* n'est pas nommée, mais elle l'est dans le *Phédon* : « Quand l'âme s'élance vers ce qui est pur, éternel, immortel, semblable à soi-même, et que sa parenté avec cet objet la met constamment avec lui... c'est cette vertu que nous avons appelée sagesse » (79 d 1-7). Pourquoi Dirlmeier dit-il des deux derniers textes, le second du *Banquet* et celui du *Phédon* : « Cette *phronèsis*-là ne se trouve pas dans l'*Éthique à Nicomaque* » (p. 449), alors qu'il écrivait un peu plus haut : « Aristote ne pourra dire son dernier mot que

¹ Cf. R. Stark, *Aristotelesstudien* (= *Zetemata*, VIII), Munich, 1954, p. 15.

² Cf. I. Düring, « Aristotle in the *Protrepticus* » (*Autour d'Aristote, Recueil... A. Mansion*, Louvain, 1955, p. 81-97), p. 96 ; F. Dirlmeier, in *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, 1956, p. 441.

³ J. Hirschberger, « Die *Phronesis* in der Philosophie Platons vor dem Staate » (*Philologus*, S.-Bd. XXV, 1), Leipzig, 1932, p. 141.

⁴ F. Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, 1956, p. 449.

lorsqu'il sera redevenu platonicien au sens strict, donc au livre X » (p. 441)? Ce qui est vrai, c'est que le Stagirite ne peut plus porter ses regards (*ἀποδλέπειν*) vers l'Idée qu'il a rejetée¹.

La *phronèsis* de l'*Épinomis*, sujet du dialogue (cf. 973 a 2-8), a-t-elle le « sens spécial » que lui prête Dirlmeier², ou bien rentre-t-elle dans une des deux catégories que nous avons distinguées? Elle pourrait appartenir à la seconde, étant bien entendu que, si, dans l'*Épinomis*, Platon ne mentionne nulle part les Idées, elles y demeurent, comme dans les *Lois*, à l'arrière-plan. Notons que le texte commenté parle de σοφία, non de φρόνησις (bien que, 977 c 3, l'adjectif φρόνιμοι le précède immédiatement). L'identification de φρόνησις et σοφία — une des objections à l'authenticité — était en * germe dans les dialogues antérieurs; ainsi (*Philèbe* 30 c 9) σοφία, à côté de νοῦς, a le sens de φρόνησις. Si les *Lois* ne traitent pas de la sagesse suprême, réservée à l'*Épinomis*, les deux mots y recouvrent à la fois l'aspect spéculatif et l'aspect pratique de l'intellect³. Voilà comment se prépare l'évolution qui aboutira chez Aristote, au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, à appeler φρόνησις le jugement prudentiel, première des vertus cardinales, par opposition à σοφία, vertu « théorétique⁴ ». Or, plus encore que les *Lois*, l'*Épinomis* se ressent de l'influence qu'Aristote a dû prendre dans l'Académie⁵.

Sans doute, W. Theiler attribue ici à σοφία un sens prégnant inconnu des *Lois* et qui implique l'union à Dieu⁶. Et Platon lui-

¹ F. Dirlmeier, *loc. cit.*

² Id., *Ibid.*, p. 461.

³ Cf. A. E. Taylor, « Plato and the Authorship of the *Epinomis* » (*Proc. of the British Acad.*, vol. XV), Londres, 1928, p. 19. Sur φρόνησις-σοφία, cf. p. 14-19 et 78-82.

⁴ Cf. déjà *Lois*, XII, 965 d 1-3.

⁵ Σοφία est sur la voie du sens spécial d'Aristote en raison des études de l'Académie (Taylor, *op. cit.*, p. 19).

⁶ Cf. *Gnomon*, 1931, p. 348-349.

même se rend bien compte de la difficulté qui subsiste, « enserrer dans un nom unique (ἐνὶ λαβεῖν ὀνόματι¹) la sagesse telle qu'il la conçoit » (980 a 3), la « sagesse en soi » (Robin).

* * *

La « raison », λόγος, figure trois fois dans le passage (977 c 4 et 7, d 2) ; c'est la « raison vraie », proche de l'ἑρθὸς λόγος qui revient si souvent à partir du *Phédon* (73 a 8, 94 a 1)². Déjà le *Ménon*, cherchant à définir la vertu (71 a), avait adjoint à la science, caractérisée par l'aptitude à rendre compte de soi-même, une opinion droite (ὀρθὴ δόξα), qui, en pratique, ne le cède pas à la science pour diriger la conduite humaine (97 b-98 c). Cette doctrine s'est développée dans la *République* : l'atmosphère où la jeunesse doit grandir la mettra en harmonie avec la belle raison (συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ, III 401 d 2)³ ; dans la cité idéale, les passions obéissent à la raison sous l'influence conjuguée de l'intellection et de l'opinion droite (IV 431 c 5-6), et dans les *Lois* les plaisirs et les peines du sage s'accordent avec les raisonnements justes et les suivent (III 696 c 8-10)⁴. Aristote fera de la raison droite une vertu « en relation avec les autres vertus⁵ », et cette vertu a nom φρόνησις⁶. Ainsi donc, en s'appuyant sur la définition de l'*Éthique à Nicomaque*,

¹ Cf. *Lois*, XII, 965 d 4 : πιέσαντες ; 965 d 3 : ἐνὶ... ὀνόματι προσαγορεύεσθαι = *Soph.*, 240 a 4-5 : ἐνὶ προσειπεῖν ὀνόματι = *Phil.*, 34 e 4 : ἐνὶ προσαγορευόμεν ὀνόματι.

² Sur l'ἑρθὸς λόγος chez Platon, cf. F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 298-303.

³ Cf. *Pindare et Platon*, p. 155-156.

⁴ Συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις (696 c 9) = συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ (*Rép.*, III, 401 d 2).

⁵ *Éth. Nic.*, II 2, 1102 b 33-34, où τὰς ἄλλας ne peut être l'hellénisme que Lord invoque pour traduire « to the virtues besides » ; cf. F. Dirlmeier, p. 298. Le texte fait écho à *Banquet*, 209 a 3 : φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν.

⁶ *Éth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 28.

II 6, 1106 b 36-1107 a 2, J. Cook Wilson interprétait correctement les textes¹. J. Burnet et A. R. Lord lui objectaient, entre autres, le texte de *Lois*, II 659 d 2, « amener les enfants au principe que la loi déclare juste », πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὁρθὸν εἰρημένον, où il s'agit plutôt d'une norme²; contre l'identification d'ὁρθὸς λόγος et de φρόνησις, Lord (p. 2) allègue *Polit.*, 310 c 4 (οὐδ' ἐξ ἐνὸς ὁρθοῦ λόγου), et Burnet (p. 7), *Métaph.*, Λ 3, 1070 a 30, où la médecine est dite « règle de santé » (laquelle santé est ἀρετὴ σώματος), λόγος τῆς ὑγείας, tandis que la φρόνησις est le λόγος τῆς ἀρετῆς (ψυχῆς). Au sens de « raison » que Cook Wilson postule partout dans l'*Éthique à Nicomaque*, Lord et Burnet substituent celui de « formule » (ou « règle ») droite; Burnet étend la loi à Platon et cite en particulier (p. 6) *Criton*, 46 b et d, où λόγος signifie « principe » ou « argument ». Mais, plus encore que Platon, Aristote associe raison et vertu³. Dans les *Magna Moralia*, l'expression ὁρθὸς λόγος tendra à remplacer φρόνησις⁴.

* * *

Notre texte s'achève sur l'identification de la parfaite vertu et du bonheur. La fin de l'*Épinomis* précisera : par l'unité que le sage aura mise en son âme et en sa vie, le sage « sera heureux, au comble... de la félicité » (992 b 6-8). Rien n'est plus platonicien. Sans remonter aux textes parallèles de la *République*⁵, notons ces deux phrases du livre V des *Lois*, 730 c 1-3 : « La vérité vient en

¹ J. Cook Wilson, in *Classical Review*, 1913, p. 113-117.

² A. R. Lord, *Ibid.*, 1914, p. 1-5; J. Burnet, *Ibid.*, 1914, p. 6-7.

³ Pour Platon, J. H. Loenen écrit : « L'unité de la connaissance et de l'action est si forte chez Platon que de tout temps il a défini la vertu comme une forme de connaissance; on pourrait dire que tous les termes qui marquent un aspect théorique de la connaissance peuvent avoir un sens pratique et éthique, notamment φρόνησις » (*De Nous in het Systeem van Plato's Philosophie*, Amsterdam, 1951, p. 92).

⁴ Cf. R. Walzer, *Magna Moralia...*, p. 109, n. 1, et 194.

⁵ *Rép.*, IV 443 e 2-3, V 462 a 9-b 2, VIII 554 e 5-6.

tête de tous les biens : puisse y avoir part dès le début celui qui veut arriver à la félicité et au bonheur » (μακάριός τε καὶ εὐδαίμων = *Épin.* 973 c 4 μακαριοὺς τε καὶ εὐδαίμονας), et, 742 e 5, « Être en même temps heureux et bon est... une vraie nécessité », εὐδαίμονας ἅμα καὶ ἀγαθούς (cf. II 660 e 2-3) ; ou celle-ci du livre VIII : « passant leur vie de la même façon... cité et citoyens... vivront parfaits et heureux », ζῆν εὖ τε καὶ εὐδαιμόνως (816 d 1-2). L'εὖ ζῆν, comme l'εὖ πράττειν, comportent une certaine ambiguïté ; ils pourraient ne désigner que la prospérité et le succès¹ ; mais Platon et Aristote les appliquent d'ordinaire à la vie morale. D'Aristote, il suffira de citer ce passage du *Protreptique* : « La connaissance ne suffit pas au bonheur ; nous ne sommes pas en santé parce que nous connaissons les facteurs de la santé... nous ne sommes pas riches du fait que nous connaissons ce qu'est la richesse..., ni, l'essentiel, nous ne vivons pas bien pour connaître certains des êtres, mais pour bien agir ; car, en vérité, c'est là être heureux » (fr. 52 R., p. 59, 8-13) ; et cet autre de la *Politique* : « La vie la meilleure... est la vie accompagnée de vertu, avec une quantité de biens suffisante pour qu'on puisse participer aux actes conformes à la vertu². »

En quoi consiste, finalement, le bonheur selon Platon ?

Nous venons de voir qu'il suppose l'unité de l'âme pour arriver à la contemplation du vrai Bien. Un texte du *Sophiste* apporte cette précision : « la plus grande pureté, la plus parfaite beauté est requise de qui veut posséder la véritable béatitude » (230 e 2-3), τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα... « Réellement », ὄντως, appartient au vocabulaire des Idées, τὰ ὄντως ὄντα. Une fois de plus, il apparaît que l'éthique de Platon ne peut se séparer d'une métaphysique. Sans doute, l'aspect moral a la prépondérance dans le *Gorgias*

¹ Cf. L. Robin, *La Morale antique*, Paris, 1938, p. 74.

² *Polit.*, H, 1, 1323 b 40-1324 a 1 ; trad. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 179. Cf. encore l'éloge d'Aristote à Eudème en l'honneur de Platon, v. 6, écho de *Lois*, II, 660 e 2-3.

(458 a, 471 a) ou l'*Apologie* (38 a 5, ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός); le dernier de ces textes, cités en note par A. Diès¹, concerne l'ἔλεγχος, la réfutation et l'examen de conscience socratiques, et rien n'est plus conforme à l'enseignement de Socrate que cette assertion : « il faut croire que rester soustrait à la réfutation, c'est... rester impurifié des plus grandes souillures », τὸν ἀνέλεγκτον... νομιστέον... τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα... (*Sophiste*, 230 d 9-e 1). Car l'ἔλεγχος est la principale des purifications : τὸν ἐλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα... κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ (*Ibid.*, d 7-9). Le texte du *Sophiste* marque ainsi les étapes qui conduisent au bonheur : *elenkhos*, pour réduire la science de chacun à ce qu'il sait vraiment, sans prétentions outrecuidantes (230 d 3-4); purification et éducation philosophiques (ἀκάθαρτον..., ἀπαιδεύτον, e 1-2), ce qui rapproche la κάθαρσις du *Phédon* et la παιδεία de la *République*. De l'*Apologie* à l'*Épinomis*, à travers *Gorgias*, *Phédon*, *République* VII, *Sophiste*, *Lois* XII, c'est partout la même leçon. Alors que la conception courante s'exprimait dans le *Lysis* (208 e 4), « être heureux et (= c'est-à-dire) faire ce qu'on veut » (ou « ce qu'on désire », 207 e 2), Platon, d'un bout à l'autre de son œuvre, reste fidèle à l'enseignement de son maître, en y ajoutant la contemplation des Idées. Aristote gardera la contemplation en laissant de côté les Idées.

Que dans cette conception du bonheur le plaisir garde peu de place, c'est ce que l'*Épinomis* semble tenir pour acquis; il n'ajoute rien au *Philèbe*, qui avait donné le premier prix à la mesure, μέτρον, et mis le bonheur dans une vie mixte, faite de beaucoup de sagesse et d'un peu de plaisir. Il s'agissait d'ailleurs moins du bonheur que du « bien » de l'homme². Sans doute, Socrate recherchait au début « une disposition et condition de l'âme capable

¹ A. Diès, édition du *Sophiste*, Paris, 1925, p. 325, n. 3.

² Sur le « bien » dans le *Philèbe*, voir les observations excellentes de R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, 1945, p. 122-124.

d'assurer à tous les hommes la vie heureuse » (*Philèbe*, 11 d 5-6), ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν; mais dans la suite du dialogue le mot εὐδαίμων ne revenait qu'à propos du faux bonheur du débauché (47 b 7). L'*Épinomis* réduit le problème du *Philèbe*; il paraît moins soucieux d'un bonheur universellement partagé en cette vie et s'occupe d'abord d'une élite¹; quant au plaisir, c'est une faiblesse qui ne saurait, pas plus que la douleur, atteindre les dieux, alors qu' « ils participent à l'intelligence et au savoir dans toute leur plénitude² ».

¹ Cf. *Épin.*, 973 c 3-5, et ma note *ad hoc*.

² *Épin.*, 985 a 5-8; cf. *Phil.*, 33b 8 et *Théol.*, 176 b 2-3.

ADDENDA

p. 184, note après antérieurs : [Cette identification est constante dès les premiers dialogues; cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford, 1924, p. 12. E. de Strycker me signale, entre autres, *Hipp. min.*, 365 e 6-10; *Alcib. I*, 133 b 10-c 2 (et 5); *Apol.*, 22 a 7 (avec le contexte); *Euthyd.*, 281 b 6 et d 7-8.]

PLATON ET LE CIEL DE SYRIE*

La question d'une influence orientale sur Platon a passé depuis un demi-siècle par bien des vicissitudes: affirmée et majorée au temps de Reitzenstein, on tendrait aujourd'hui à la réduire, même à la nier absolument (1). Bien que certains aient attribué à Eudoxe de Cnide un rôle d'initiateur auprès du maître athénien, il est peu probable que la mention d'« Eudoxe, le philosophe disciple de Platon », Εὐδοξίου τοῦ πλατωνιάδαο σάφρονος, sur un pavé de mosaïque récemment dégagé près de Ba'albek (Mosaïque de Soueydié: R. Mouterde, *apud* M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, * dans le *Bulletin du Musée de Beyrouth*, XIV, 1957, pp. 44-46), relance le débat: la renommée du grand μαθηματικός chez les néoplatoniciens de Syrie n'y apporte rien de neuf. Il faut s'en tenir aux sources anciennes. Sans reprendre la contribution apportée il y a vingt-cinq ans aux *Mélanges Cumont* (2), je voudrais offrir à un autre jubilaire, en hommage à son œuvre

* *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, XXXVII (offert au Père René MOUTERDE), Beyrouth, 1961, p. 201-205.

(1) Citons, dans ce sens, J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945; A.-J. Festugière, *Platon et l'Orient*, in *Revue de Philologie*, 1947, p. 5-45; W. J. W. Koster, *Le Mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens* (= *Mnemosyne*, Suppl. III), Leyde, 1951; P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, in *R.É.G.*, LXV, 1952, p. 312-349, surtout 314-321; W. Spoerri, *Encore Platon et l'Orient*, in *Revue de Philologie*, 1957, p. 209-233.

(2) *Platon et l'astronomie chaldéenne*, in *Mélanges Franz Cumont* (= *Annuaire de... Bruxelles*, IV, 1936), p. 129-142 (ci-dessus, n° 3).

et en souvenir des années lointaines où il encourageait un débutant, le commentaire d'un passage de l'*Epinomis* qui témoigne au moins d'un vif intérêt pour le climat syrien, sinon d'une connaissance personnelle des lieux. Il s'agit de la page 987 Estienne du dialogue, dont il faut citer quelques phrases :

(986 e) « L'ignorance (du nom des astres) remonte au premier observateur de ces phénomènes, qui était un barbare; car des mœurs antiques ont nourri ceux qui, les premiers, les ont remarqués, grâce à la beauté (987 a) de la saison d'été dont jouissent à souhait l'Égypte et la Syrie; les hommes y contemplent toujours, comme à découvert, tous les astres, parce que leur lot de ciel reste toujours loin des nuages et des pluies; et c'est de là que ces observations se sont répandues partout et jusqu'ici, après l'expérience de millénaires innombrables. Aussi ne faut-il pas hésiter à en faire des lois, car accorder notre hommage à certains des êtres divins et le refuser à d'autres serait évidemment déraisonnable...

(987 d) Maintenant, tout Grec doit considérer que nous avons, en Grèce, un climat entre tous favorable à la vertu; il faut dire son mérite, qui est d'être intermédiaire entre les frimas et les chaleurs torrides, et c'est l'infériorité de notre été par rapport à celui de l'Orient qui, je le répète, * ne nous a permis que plus tard d'observer l'ordre de ces dieux sidéraux » (1).

Sur « les noms des planètes chez les Grecs » (987 b 2 - d 1), il suffit de renvoyer au mémoire de Fr. Cumont qui porte ce titre (2); et la phrase qui suit notre texte (987 d 8 - e 2) est souvent citée (3).

986 e 10 - 987 a 1. « Des mœurs antiques ont nourri les premiers observateurs »... Τρόπος est la leçon des meilleurs mss, A et O; mais O⁴, K^c (la correction du Venetus Marcianus graecus 188) et Eusèbe ont τρόπος, qui irait mieux avec ἔθρεψεν : « une région antique a nourri »;

(1) Traduction de la collection des Universités de France (1956); on pourra comparer celle de Fr. Cumont (*L'Antiquité classique*, IV, 1935, pp. 10-12), et, pour 987 d, celle d'A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 206.

(2) *L'Antiquité classique*, IV, 1935, pp. 5-43.

(3) Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation...* I², Paris, 1950, p. 6; *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 107.

une contrée nourrit ses habitants, et des parents nourrissent (au sens du XVII^e siècle, « nourri dans le sérail... ») leurs enfants aux mœurs, plutôt que les mœurs ne nourrissent ceux-ci.

987 a 2. « L'Égypte et la Syrie ». L'astronomie babylonienne a pu pénétrer par la Syrie à l'intérieur du monde grec. Fr. Cumont écrivait dans le *Dictionnaire des antiquités*: « La Syrie subit plus que toute autre contrée l'ascendant du clergé babylonien, et le paganisme sémitique se transforma en une religion astrale » (1); puis, dans *L'Antiquité classique*: « Lorsque l'*Epinomis* parle des Syriens, il est parfaitement possible que ce soit en effet par l'intermédiaire de la Syrie que son auteur ait connu (une) doctrine caractéristique des Babyloniens » (2). Platon n'a peut-être pas vu de ses yeux l'Égypte, comme autrefois Solon, parent de son bisaïeul Critias (3), mais le membre chaldéen de l'Académie pouvait l'instruire de la science assyro-babylonienne (4); en tout cas, entre Babylone et la Grèce, la Syrie fournissait un relais.

987 a 3. « Les hommes y contemplent, comme à découvert, tous les astres ». La pureté de leur « lot de ciel » s'explique par la rareté des « nuages et des pluies ». C'est particulièrement vrai de la saison d'été, même à Beyrouth, où, dit-on communément, « il ne pleut pas entre les deux Croix » (l'Invention de la Ste Croix, 3 mai; l'Exaltation, 14 septembre); à plus forte raison dans la Coelésie, ce plateau d'une altitude moyenne de 800 m., et dans le désert. Fr. Cumont cite à ce propos (5) l'*Epinomis*; et Cicéron, *De divinatione*, I 1, 2: « Principio Assyrii... propter planitiem magnitudinemque regionum quas incolebant, cum caelum ex omni parte patens atque apertum intuerentur, traiectiones motusque

(1) *Dictionnaire des antiquités*, V, p. 1047 (s.v. *Zodiacus*).

(2) *L'Ant. cl.*, IV, 1935, p. 14, n. 2.

(3) Cf. *Timée*, 20 d sv.

(4) Cf. *Mélanges Cumont*, pp. 137-138 (ci-dessus, n° 3); A.-J. Festugière, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, pp. 33-34; P. Boyancé, *R.É.G.*, LXV, 1952, p. 316, n. 2; P.-M. Schuhl, *Études platoniciennes*, Paris, 1960, pp. 132-137.

(5) *L'Ant. cl.*, IV, 1935, p. 11, n. 1.

stellarum observaverunt »; sur quoi A. S. Pease note que Cicéron confond ici les Assyriens avec les Babyloniens, tandis qu'ailleurs (*Tusc.* V 101), il confond Assyriens et Syriens (1); je me demande pourtant si le souvenir du *caelum apertum* de l'*Epinomis* (bien connu de Cicéron, qui le cite) (2), n'est pas à l'origine de cette mention des Assyriens, et si, par conséquent, même dans le *De divinatione*, ce ne sont pas les Syriens que Cicéron a en tête. Du *caelum apertum* A. S. Pease rapproche encore Théophraste, *De signis pluviarum*, 4 (p. 389 Wimmer, Didot), où « l'observation des astres se fait du haut des montagnes, pour une raison semblable » (3).

a 6. « L'expérience de millénaires innombrables » suppose le sens de la durée que révèle aussi l'« archéologie » du III^e livre des *Lois* (4): Platon s'intéresse à la préhistoire et à la protohistoire.

a 7. « Réduire en lois » ces observations est l'œuvre d'un « législateur syrien » (b 4), si celui-ci n'est pas plutôt un simple « nomenclateur », selon la confusion fréquente qu'explique le *Cratyle* (388 e l sq.) et en vertu de laquelle νομοθέτης équivaut à δνοματοθέτης dans le reste du dialogue, 389 a 2 et 5, 390 a 4, 393 e 7, 404 b 4 et sans doute aussi 385 d 9 comme *Charmide* 175 b 3; dans ces deux derniers cas, en effet, les meilleurs mss (BTW pour celui du *Charmide*, BT pour celui du *Cratyle*) ont aussi νομοθέτης, et δνοματοθέτης n'est peut-être que néoplatonicien (5). D'après J. Bidez, le « législateur syrien » tiendrait la place du chaldéen « présent aux derniers moments de Platon » (6).

Le texte de 987 a 6-7 n'est pas suspect: θαρροῦντα χρῆ ταῦτα εἰς νόμους θέσθαι. L. A. Post s'en est ingénieusement servi pour compléter le passage parallèle du 1. II des *Lois*, 657 a 7, θαρροῦντάς τε ἔσται (« better χρῆ » de la main de l'auteur, en marge de mon tirage à part) εἰς νόμους θέσθαι ταῦτα

(1) *M. Tulli Ciceronis de divinatione liber primus*, ed. A. S. Pease, Urbana, 1920, p. 41.

(2) Cicéron, *De Oratore*, III 6, 21.

(3) *Op. cit.*, p. 43.

(4) Cf. R. Weil, *L'« Archéologie » de Platon*, Paris, 1959.

(5) Cf. P. Friedländer, *Platon*, II, Berlin, 1957, p. 311, n. 10.

(6) Cf. J. Bidez, *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 94.

τὰ μέλη (1). J'ai traduit en 1951 cette restitution si probable, que j'aurais dû signaler au moins dans l'apparat.

d 4-5. « Un climat... intermédiaire entre les frimas et les chaleurs torrides ». Cette excellence de « la situation géographique de la Grèce... * est un lieu commun » (2); mais (Hippocrate) *De aeris aquis et locis*, 12 sv., que cite le P. Festugière, est un éloge de l'Asie autant que de l'Europe, et de même Aristote, *Polit.*, H 7, 1327 b 23, sauf que la conclusion (29-30) vise la seule Grèce: « La race grecque occupe géographiquement une position intermédiaire, et par là même participe aux deux sortes d'avantages ». En faveur de la Grèce, le témoignage le plus ancien paraît être Hérodoté III 106: « La Grèce a reçu pour son compte le climat de beaucoup le plus tempéré ». Pour l'Attique, A.-J. Festugière renvoie à Platon, *Timée*, 24 c 5-7: « L'heureux mélange de saisons (la) rendait apte à porter les hommes les plus intelligents », et à Euripide, *Médée*, 824 sq.: « Un terroir sacré... l'air le plus resplendissant... des brises légères à la douce * haleine... ». Quant à « l'infériorité de notre été par rapport à celui de l'Orient » (d 5-6), il n'y a qu'à répéter, comme la formule de récurrence *δὲ περ εἰπομεν* nous y invite, ce qui a été dit à propos de 987 a 2 sq.

Le dernier mot reste à la Grèce, puisque ses emprunts trouvent chez elle leur achèvement (987 d 8-e 2); mais l'hommage de Platon au ciel de Syrie et aux observations sidérales que celui-ci permettait est d'autant plus sincère que, dans la foi du vieillard, la religion astrale, civique et universaliste tout ensemble, doit prendre place à côté du culte de Delphes (3).

(1) Cf. L. A. Post, *Amer. Journ. of Philology*, XLIX, 1928, pp. 373-374.

(2) A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, 1949, p. 206, n. 2.

(3) Id., in *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem A. Fridrichsen*, Lund, 1947, pp. 66-74. Cf. *Pindare et Platon*, p. 138, et *Les Religions de la Grèce antique*, in *Histoire des religions*, III, 1955, pp. 260-264 [= *La Religion grecque*, p. 255-259].

ADDENDA

- p. 190 : *ajouter après pp. 44-46* : [= Test. («dubium») 30 *apud* Fr. Lassere, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966, p. 11.]
- p. 191 : *lire* et c'est le retard de notre été sur celui de l'Orient...
- p. 194, ligne 5 : au lieu de *De aeris aquis et locis* lire *De aere aquis locis*.
- p. 194, ligne 16 : *lire* Quant au «retard de notre été sur celui de l'Orient».

SECTION C

LA TRADITION INDIRECTE DE PLATON

LA TRADITION INDIRECTE DES *LOIS* DE PLATON (LIVRES I-VI)*

Une étude antérieure a classé un certain nombre de citations ou d'imitations de l'*Epinomis*, notées chez des auteurs qui s'échelonnent sur sept siècles, depuis Cicéron jusqu'aux commentateurs d'Aristote David et Elias ¹. La tradition indirecte des *Lois*, beaucoup plus riche encore, commence aux critiques de la *Politique* d'Aristote et atteint le xiv^e siècle avec Nicéphore Grégoras. Comme pour l'*Epinomis*, par le nombre des citations littérales comme par l'importance des variantes, Eusèbe et Stobée tiennent le premier rang ; les emprunts de Clément d'Alexandrie, intéressants en eux-mêmes, rendraient meilleurs services à la critique textuelle s'ils prenaient moins de libertés avec l'original ; Aristide, Athénée, Julien apportent plus de secours ; les lexicographes Phrynichos, Photius, Suidas, l'auteur du *Traité du Sublime*, les grammairiens fournissent des leçons précieuses. Il faut faire une place hors de pair au passage célèbre sur Dieu et la justice (715 e 7-716 a 3), que transmettent à peu près littéralement une dizaine d'auteurs païens ou chrétiens : Plutarque, l'auteur du *De Mundo* ou Proclus, comme saint Irénée, le pseudo-Justin, saint Hippolyte, Clément, Origène, saint Cyrille d'Alexandrie. Instructives pour l'histoire des idées, les allusions d'Aristote (*Politique*) ou de Cicéron (*Lois*) ne peuvent servir à la constitution du texte.

Pour les livres I-VI, la plupart des citations figurent dans l'édition de Martin Schanz (Leipzig, Tauchnitz, 1879), qui distingue les *Testimonia* de l'apparat proprement dit et en donne l'étendue exacte. Cette disposition est dans la collection Budé celle du tome I de Platon, œuvre de Maurice Croiset ; sauf pour le tome V, édité

* *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, p. 27-40.

1. É. des Places, *La tradition indirecte de l'Epinomis*, dans *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 349-355.

par L. Méridier, elle ne s'est pas maintenue dans les volumes suivants, où la tradition indirecte n'a pas toujours été étudiée avec le même soin ; mais elle l'a été, et dans le dernier détail, par M. Robin pour *Phédon*, le *Banquet*, *Phédre* ; seulement les témoins anciens coudoient chez lui les auteurs modernes, qu'il allègue peut-être à l'excès ; il n'indique pas où commencent et finissent les citations, ce à quoi Burnet avait déjà renoncé. L'édition d'Oxford ajoutait à celle de Schanz quelques témoignages, et surtout elle pouvait utiliser celles de Gifford pour la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe, de Wachsmuth-Hense pour l'*Anthologie* de Stobée, de Raeder pour Théodoret, de Stählin pour Clément d'Alexandrie, de Koetschau pour le *Contra Celsum* d'Origène, avec bien d'autres publications de l'Académie de Berlin (non seulement les Griechische Christliche Schriftsteller, mais les commentateurs grecs d'Aristote) ou de la Bibliotheca Teubneriana. Les éditeurs de la Collection des Universités de France disposent à leur tour de recensions nouvelles : les *Vies* de Plutarque de Lindskog-Ziegler, le Pollux de Bethe, le Suidas de M^{me} Adler offrent un texte sûr et d'admirables index. Certains auteurs, cependant, sont encore bien mal pourvus : Aristide n'a d'édition vraiment satisfaisante que depuis Bruno Keil ; mais le t. II (XVII-LIII Keil) a seul paru en 1898 ; il y manque les importants discours 45-47 Dindorf (II-IV Keil), les plus riches en citations platoniciennes, et l'on y cherche vainement des tables ; comme Dindorf renvoie de son côté, pour l'*Index Scriptorum*, à la *Bibliotheca Graeca* de Fabricius-Harles (t. VI), c'est là finalement qu'on trouve le moyen d'identifier les emprunts faits à Platon.

Le présent travail, comme celui qui l'a précédé pour l'*Epinomis*¹, allégera la future édition des réminiscences ou allusions sans intérêt pour l'établissement du texte, et il la complètera pour l'indication des sources, là où l'apparat n'indiquerait pas le premier et le dernier mot de la citation.

Livre I.

Le début des *Lois* (624 a 1 θεός -2 διαθέσεως) est cité par Elias (7, 18-19 Busse), avec γέγονεν αἴτιος pour εἴληφε τὴν αἰτίαν et αἰτία ; pour διαθέσεως.

1. « La tradition indirecte de l'*Epinomis* », in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 349-355.

624 a 7 μῶν -b 3 νόμους = Proclus *in Remp.*, I, 156, 16-20 Kroll ; b 2, ὑμῶν pour ὑμῖν.

626 a 2 ἦν -b 4 γίγνεται = Stobée IV, 9, 13 (324, 2-11 Hense) : toute la législation crétoise est orientée vers la guerre¹.

626 d 1 αὐτῷ -e 5 σημαίνει (la victoire sur soi-même est la plus belle des victoires) = Eusèbe, *Pr. Ev.*, 12, 27, 1-3 (600 b-d Viger), chez qui λέγομεν (d 2) confirme la correction de A (λέγωμεν AO).

626 e 2 χάνταυθα-5 σημαίνει = (d'après Eusèbe) Théodoret, *Graec. Affect. Cur.*, 5, 29 (130, 20-131, 1 Raeder).

628 c 9 τό-11 φιλοφροσύνη = (librement) Clément, II, 5, 23, 4 (II, 125, 15-17 Stählin).

628 c 9 τό -e 1 εἰρήνης imité par Thémistius, 156, 27-32 D. (*Or. X*, p. 131 b Hardouin).

629 d 2 δς -3 νυνδῆ = s. v. νυνδῆ Photius I, 452 Naber et Suidas III, 488, 2-3 Adler. Photius et Suidas lisent πάντων < τῶν > πολέμων et ὅς φαμεν (ἐφαμεν AO) ἡμεῖς νῦν δῆ.

629 e 4 οὐκ οὖν -630 c 6 ὀνομάσειεν = Eusèbe, 12, 2, 1-4 (574 b-d) : e 6 γιγνομένων Eus. (*id.* K^c) : -όμενον codd. ; b 3 ἐν ᾧ πολέμῳ Eus. : ἐν τῷ πολέμῳ codd. ; b 7 εὔ Eus. : om. codd. Clem. A vrai dire, on ne peut guère faire état de la « citation » de Clément (630 b 2 πιττός -8 ἐλίγων = *Strom.*, II, 5, 23, 2 ; II, 125, 15-17 Stählin), comme Stählin veut bien l'appeler : elle est fort libre. Mais celle de Proclus *in Remp.* (a 3 ποιητῶν -b 3 ἀρετῆς = I, 187, 10-21 Kroll) vient à l'appui d'Eusèbe ; si son δῆ de a 7 s'oppose, comme dans les mss, au δέ d'Eusèbe, il donne avec celui-ci : b 1 ἐλθοῦσαι (ἐλθοῦσα AO), b 2 αὐτῆς μόνον ἀνδρείας, alors que les mss omettent ces trois mots. 630 a 4, πολίτην Μεγαρέων = Harpocraton s. v. Θέογνις (151, 1-2 Dindorf).

630 c est traduit par Apulée, *De Platone lib.* II, 7 (1, 229 Oudendorp) ; de même 631 c, puis b, *ibid.* II, 1 (I, 220 Oudendorp). Cf.

631 a 8 πῆ -632 a 2 νόμων = Eusèbe, 12, 16, 2-6 (589 a-d).

631 b 6 διττὰ (pour διπλᾶ) -d 2 οὕτως = Stobée, II, 7, 4 a (54, 12-55, 4 Wachsmuth) ; -d 6 βλέπειν = (d'après Eusèbe) Théodoret, 6, 34 (160, 16-161, 8 Raeder).

632 c 4 κατιδών-δ 7 κατὰρηνῆ = Eusèbe, 12, 16, 7-8 (589 d-590 a).

1. Cf. É. des Places, *Platon et Tyrtée* (Revue des Études grecques, LV, 1942, p. 14-24).

634 d 4 εἰ -e 7 κελεύεις (pour λέγεις) = Eusèbe, 12, 1, 2 (573 b-d); d 7 ὑμῖν- e 2 κεῖται = (d'après Eusèbe) Théodoret, 1, 67 (21, 22-26 Raeder).

636 d 7 δύο -2 ἅπαν = Simplicius in *Aristotelis Physicam*, 1073, 4-6 Diels, omissis 8 φύσει et e 1-2 ὁμοίως καὶ ἰδιώτης; -d 8 ἀρυτόμενος = Stobée, II, 7, 3 i (53, 8-9 Wachsmuth); -d 8 ρεῖν = Aspasius in *Ethic. Nicom.*, 46, 7 Heylbut, omisso φύσει; d 8 ὧν -e 1 ἐπόσον = Συναγωγὴ λέξεων (Bekker, *Anecdota*, 448, 25-26) et Suidas s. v. ἀρύττεσθαι, I, 370, 27-28 Adler : e 1 δὴ pour δεῖ.

637 a 4 καὶ -b 6 τοιοῦτον = Athénée, IV, 155 f-156 a, avec les variantes intéressantes ρύσαιτο b 2 pour λύσαιτο, et b 5 ἐν Λακεδαιμονίᾳ pour παρ' ἡμῖν, puis d 6 μέθης -e 7 τοῦτων = (librement) Athénée, X, 432 a; d 8 καὶ Ἰβήρην -e 1 γέννη, puis 4 καλὸν, -e 5 νενομίχασιν = Clément, *Pédag.*, II, 2, 32, 1 (I, 175, 24-26 Stählin); allusion à e 3-4 chez Suidas s. v. κατασκεδάζειν (III, 58, 1 Adler).

639 a 2 σκεψώμεθα -8 πῶς = Eusèbe, 12, 33, 1 (609 c) et (d'après Eusèbe) Théodoret, 12, 34 (308, 1-7 Raeder); c 1 τί-7 ἄν = Eusèbe, 12, 33, 2 (609 c-d).

640 e 6 μεθύων -641 a 2 αὐτοῦ = Stobée, III, 18, 28 (520, 18-20 Hense).

641 b 4 ἡ -c 7 ἔσσονται = Stobée, II, 31, 91 (216, 26-217, 9 Wachsmuth).

e 4 τὴν -7 ἀσχοῦσαν = Stobée, III, 35, 11 (690, 5-8 Hense).

642 c 8 αὐτοφυῶς = Hermias in *Phaedrum*, 88, 17 Couvreur.

643 b 4 (λέγω -7 προσήκουσαν = Stobée, II, 31, 110 e (223, 12-15 Wachsmuth); -d 3 ἀρετῆς = Eusèbe, 12, 17, 1-2 (590 c-d); c 3 τῶν -8 ἔχειν = Aristide, I, 121 Dindorf (II, 208, 12-17 Keil); d 6 μὴ- 643 b 4 δύναμιν = Eusèbe, 12, 18, 1-3 (591 b-d).

644 c 4 οὐκ οὖν -7 λύπην = Eustratius in *Eth. Nic.*, 310, 7-9 Heylbut; -d 3 ἐπωνόμασται = Eusèbe, 12, 27, 3 (600 c-d); d 8 παίγνιον = Aristide, II, 338 Dindorf; Nicéphore Grégoras, *Hist. Byz.*, VII, 8, 5 (PG, 148, 426 D); e 1 τόδε -645 c 1 εἴη = Eusèbe, 12, 27, 4-5 (600 d-601 b); -a 1 ἀγωγὴν = (d'après Eusèbe) Théodoret, 5, 30 (131, 2-9 Raeder).

646 a 4 οὐ -5 μεθυθεῖς = Stobée, III, 18, 29 (521, 2-3 Hense); ἄρ' -5 ἄν = Clément, *Strom.*, VI, 2, 19, 8 (II, 438, 10-11 Stählin).

Livre II.

653 a 7 φρόνησιν -9 παρσέγνετο = Philopon in *Aristotelis de*

Anima (160, 34-35 Hayduck), Elias in... *Categorias* (17, 12-13 Busse); plus librement *Scholia (Vaticana) in Dionysii Thracis artem grammaticam*, 120, 12-13 Hilgard (*Grammatici Graeci*, 1, 3, 1901) : νοῦς δέ, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, ἀγαπητὸν ὅτῳ καὶ πρὸς γῆρας ἀείκλειτο; cf. la transposition de Simplicius in... *Categorias*, 193, 24 Kalbfleisch. Ces quatre citations ou imitations remplacent a 8 εὐτυχές par ἀγαπητόν; mais Cicéron (*De Finibus*, V, 21, 58 : « Beatum, cui etiam in senectute contigerit ut sapientiam verasque opiniones assequi possit ») semble bien traduire εὐτυχές.

b 1 παιδείαν -c 4 προσαγορεύοις = Eusèbe, 12, 18, 4 (591 d-592 b). Résumé de b 1 π. -c 2 στέργειν dans la paraphrase d'Héliodore sur l'*Éthique à Nicomaque* (30, 4-6 Heylbut) et le commentaire anonyme du même ouvrage (127, 5-7 Heylbut).

c 9 θεοὶ -d 3 ἀμοιβὰς = Clément, *Strom.*, III, 3, 20, 2 (II, 205, 1-3 Stählin), sans τοῖς θεοῖς après ἀμοιβὰς (suppression adoptée par Boeckh et Gerh. Müller); -d 1 γένος = librement Denys d'Halicarnasse, II, 255, 5-6 Usener-Radermacher; -d 4 ἔδοσαν = très librement Julien, *Or.*, IV, 152 c Spanheim (198, 2-3 Hertlein). La liberté des citations de Denys et de Julien ne les a pas empêchés de garder les mots de valeur οἰκτεῖραντες (Julien a le synonyme ἐλεήσαντες, sans doute emprunté, comme l'est certainement son συγγραφεύτας pour συνεορταστάς, au passage parallèle de 665 a, qui donne ἐλεονύτας) et τὸ ἐπίπονον γένος; S. Méthode d'Olympe (*Symp.*, 4, 2; 47, 9 Bonwetsch) a οἰκτεῖρήσας. Cette mention de la pitié des dieux pour l'humanité a fait également le succès du φιλόανθρωπος de IV, 713 d 6.

657 a 4 νομοθετικὸν -9 εἴη = Eusèbe, 12, 22, 1 (596 b-c), avec l'addition (dans le seul Ven. I) de ἀνδρὸς a 9 après τινός, adoptée par Boeckh, Schanz, Burnet, mais qui amène la fin d'hexamètre θείου τινός/ἀνδρὸς ἄν/εἴη, alors que les mss ont l'excellente clausule (péon premier + spondée) θείου τινος ἄν εἴη.

658 e 6 συγχωρῶ -659 b 5 θεαταῖς = Eusèbe, 12, 23, 1-3 (596 d-597 b).

659 c 9 δοκεῖ -660 a 8 ποιεῖν = Eusèbe, 12, 20, 1-3 (594 a-d).

660 e 2 τοὺς -661 d 4 πῶς = Eusèbe, 12, 21, 1-5 (594 d-595 d); ὥς -e 6 ζῆ = Clément, *Pédag.*, III, 6, 34, 3-4 (I, 256, 13-20 Stählin) : e 2 ὥς -3 δίκαιος + 4 ἐάντε μικρὸς — ἀσθενὴς + 5 ἐάν -6 ζῆ cités littéralement; e 2 ὥς -661 c 5 ἐπιζῶη; puis c 8 λέγω -d 3 κακὰ = Jamblique, *Protrept.*, 92, 12-93, 17 Pistelli : 660 e

8, pour *τιθείμην* de Platon, Jamblique donne *τιθείμην*, Tyrée (ap. Stobée, IV, 10, 1 ; 326, 4 Hense) *τιθείην*¹ ; 661 a 2 *τολμῶ ἀντὶ τοῦ τολμῶν ὑπομένει* Photius s. v. *τολμῆσαι* (II, 218 Naber) ; *id.*, Suidas s. v. *τολμῆσαι*, avec *τολμῶν* pour *τολμῶ* (IV, 568, 14-15 Adler) ; 661 a 4 *τᾷ-c 5 ἐπιζῶῃ, c 8 ἐγὼ -d 3 κακὰ* = (d'après Eusèbe) Théodore, 6, 35-36 (161, 25-162, 3 Raeder) ; 661 b et d = Apulée, *De Plat.*, II, 1 (I, 221 Oudendorp) ; c 8 *ἐγὼ -d 3 κακὰ* = Stobée, III, 2, 44 (189, 15-18 Hense).

663 d 6 *νομοθέτης -e 4 πείθειν* = Eusèbe, 12, 31, 1 (607 d) ; e 3 *καλὸν -4 πείθειν* = Diogène Laërce, 3, 40.

665 a 3-5 = librement Julien, *Or.* IV, 152 c Spanheim ; cf. à 653 d.

b 10 *ἄρ' -c 8 πράττεσθαι* = Eusèbe, 12, 32, 1 (608 b-c).

666 a 3 *ἄρ' -c 2 εἶναι* = Galien, IV, 809 Kühn ; -c 7 *γε* = Stobée, IV, 2, 29 (163, 17-164, 17 Hense) ; *τοὺς -b 7 γίνεσθαι* = Athénée, X, 440 b-c (librement).

a 5 *πῦρ ἐπὶ πῦρ* Hésychius s. v. (avec référence expresse à Platon, ce qui est rare chez lui) ; Photius (II, 123 Naber) et Suidas (IV, 274, 25 Adler) s. v. *πῦρ ἐπὶ πυρί*.

666 d 11 *ἐπήβολοι γεγονότες* -12 *ὁδῆς* = Porphyre, *Quaest. hom. ad Iliadem*, 283, 19-20 Schrader.

667 c 9 *τί -d 6 ἐξεργάζοιτο*, puis 668 a 6 *οὐκοῦν -10 λόγον*, b 9 *καὶ -c 2 ἀκροαταί* = Proclus *in Remp.*, I, 190, 7-20 Kroll.

671 a 1 *καὶ -d 6 νήφοντας* = Eusèbe, 12, 24, 1-4 (597 d-598 b).

672 b 3 *λόγος -7 δεδωρηται* = Athénée, X, 440 d ; b 8 *τὸ-c 5 πηδᾶ* = Stobée, IV, 11, 14 (340, 4-9 Hense).

673 e 3 *εἰ -674 c 3 δίαίτα* = Eusèbe, 12, 25, 1 (598 c-599 b).

674 a 3 *ἀλλ' -c 1 οἶνος* = Galien, IV, 810-811 Kühn ; a 5 *μηδέ-ποτε -c 6 εἰρήσθω* = Stobée, IV, 2, 30 (165, 1-17 Hense).

Livre III.

676 a 7 *λέγεις -b 1 τοιούτω* = Proclus *in Tim.*, I, 288, 7-8 Diehl.

677 a 1 *ἄρ' -c 7 φήσομεν*, e 6 *οὐκοῦν-8 πάμπαν* = Eusèbe, 12, 15, 2-5 (587 d-588 b).

679 b 7 *ἦ -680 c 5 ποιήμασιν* = Stobée, IV, 1, 121 (70, 15-72, 4 Hense).

1. Cf. *Revue des Études grecques*, 1942, p. 19.

682 a 3 $\theta\epsilon\iota\sigma\nu$ -5 $\epsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\tau\epsilon$ = Hermias in *Phaedrum*. 88, 17-19 Couvreur; Proclus in *Remp.*, I, 156, 6-9 et 185, 11-13 Kroll. Ces trois textes diffèrent entre eux, et on ne peut établir de priorité : Hermias et Proclus, l'un et l'autre disciples de Syrianus à Athènes, sont à peu près contemporains (milieu du v^e siècle), Proclus légèrement plus jeune (Couvreur, p. vi). — La référence à ce passage des *Lois* manque dans l'index de l'édition Couvreur ; c'est la plus longue citation d'Hermias ; les autres (livres I, IV, V) se bornent à quelques mots.

683 e 5 η -6 $\epsilon\pi\iota\lambda\epsilon\lambda\eta\sigma\mu\epsilon\theta\alpha$ = Photius (I, 451 Naber) et Suidas (III, 488, 16-18 Adler) s. v. $\nu\upsilon\nu\delta\eta$.

688 a 6 $\tau\omicron$ -b 4 $\epsilon\pi\omicron\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ = Stobée, IV, 1, 123 (72, 12-17 Hense).

e 3 $\varphi\alpha\mu\epsilon\nu$ -689 e 1 $\varphi\alpha\nu\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ = Stobée, IV, 1, 124 (72, 19-74, 16 Hense).

689 b 5 $\kappa\alpha\iota$ $\delta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ -e 1 $\varphi\alpha\nu\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ = Eusèbe, 12, 8, 1 (581 c-582 a) ; c 6 $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ -d 4 $\epsilon\mu\pi\rho\sigma\iota\nu$ = (d'après Eusèbe) Théodoret, 1, 35 (14, 16-23 Raeder) ; d 7 $\sigma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$ -9 $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ = Théon de Smyrne (10, 14-16 Hiller) ; e 4 $\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ -**690** c 9 $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ = Stobée, IV, 2, 31 (166, 2-167, 4 Hense).

690 e 1 $\alpha\rho'$ -5 $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu\omicron\varsigma$ = Stobée, IV, 1, 122 (72, 6-10 Hense).

691 c 1 $\epsilon\grave{\alpha}\nu$ -4 $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\nu$ = Stobée, IV, 1, 125 (74, 18-75, 2 Hense).

694 c 5 $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\upsilon\omicron\rho\mu\iota$ -d 2 $\tau\rho\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\iota\nu$ = Athénée, XI, 505 a, librement au début et à la fin, et sans la question de Clinias (c 9) ; c 6 $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ -7 $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\pi\alpha\nu$ = Aulu-Gelle, XIV, 3, 4, avec la variante $\epsilon\upsilon\zeta\acute{\alpha}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$ pour $\acute{\alpha}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\upsilon\zeta$.

697 a 10 $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$ -c 2 $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ = Stobée, IV, 1, 126 (75, 4-14 Hense).

698 b 2 $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ -c 3 $\varphi\acute{\iota}\lambda\acute{\iota}\alpha$ = Aristide, II, 365 Dindorf.

699 b 6 $\epsilon\pi\acute{\iota}$ -c 5 $\epsilon\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ = Aristide, II, 365-366 Dindorf.

701 c 6 $\kappa\alpha\iota$ -d 1 $\pi\epsilon\sigma\epsilon\iota\nu$ = Suidas s. v. $\acute{\alpha}\pi' \acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon \chi\alpha\tau\alpha\pi\epsilon\sigma\acute{\omega}\nu$ (I, 312, 15-16 Adler).

702 d 6 : Julien écrit $\omicron\upsilon$ $\pi\acute{\omicron}\lambda\epsilon\mu\omicron\nu$ $\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\varsigma$, *Ep.* 32 Bidez (à Basile) *initio* = 381 a Spanheim (492, 4 Hertlein).

Livre IV.

704 b 2 $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon$ -**705** b 6 $\kappa\tau\eta\sigma\iota\nu$ = Eusèbe, 12, 48, 2-5 (617 b-618 b).

705 a 2 πρόσεικος -b 8 νῦν = Stobée, IV, 1, 127 (75, 16-76, 10 Hense).

706 b 6 ναῦται γενόμενοι et c 1 ἀντὶ... ὀπλιτῶν μονίμων = Plutarque, *Philopoemen*, 14, 3; cf. *Thémistocle*, 4, 3.

709 a 1 ὥς -c 6 λόγον = Stobée, I, 6, 17 b (88, 8-26 Wachsmuth); -c 10 λέγεις = IV, 1, 128 (76, 12-77, 15 Hense).

a-b = Apulée, *De Platone*, I, 12 (1, 206 Oudendorp; 96, 14 sv. Thomas).

b 7 ὥς -8 σύμπαντα = Simplicius in *Physicam*, 333, 10 et 361, 8 Diels; θεός -c 1 τέχνην = Maxime de Tyr, 13, 7 (167, 3-6 Hobein), librement à la fin; Julien, *Ep. ad Themistium*, 257 d-258 a Spanheim (333, 26-334, 2 Hertlein); Stobée, IV, 18 a, 8 (413, 14-16 Hense).

e 7-8 = (liberrime) Thémistius, 74, 3-4 D. (*Or.* IV, 62 a H.) et 126, 5-6 D. (VIII, 105 b H.).

711 d 6 : Clément a θεός ὅντως ἔρω *Protrept.*, 11, 117, 2 (I, 82, 23 Stählin); e 6 μακρόως -7 λόγων = Plutarque, *Numa*, 20, 10; cf. l'imitation du *Comment reconnaître ses progrès*, 15 (84 e); e 8 εἰς -712 a 2 συμπέση = Plutarque, *Numa*, 20, 9.

713 c 5 γινώσκων -714 a 8 μηχανή = Julien, *Ep. ad Themistium*, 258 a-d Spanheim (334, 4-335, 9 Hertlein), avec quelques omissions, surtout à la fin, et la bonne leçon ἐπίστη τότε pour ἐπίστητο (c 8); d 6 : Clément a φιλόανθρωπος ἄρα ὁ θεός *Pédag.*, I, 7, 63, 1 (I, 127, 9-10 Stählin); 714 a 1 τήν-2 διανομήν = *Strom.*, I, 29, 94, 2 (II, 60, 18-19 Stählin).

715 b 7 λέγεται -e 2 ἀληθέστατα = Stobée, IV, 2, 32 (167, 6-168, 3 Hense).

e 7 ὁ -716 a 2 περιπορευόμενος (3 τιμωρός). Ce célèbre passage, sur Dieu commencement, fin et milieu de toutes choses, a toute une tradition, dont les principaux éléments se trouvent déjà chez Stallbaum *ad loc.* et dans l'édition W.L. Lorimer du *De Mundo* attribué à Aristote (Paris, 1933), note critique à 7 (401 b 24-28).

La citation du *De Mundo* va jusqu'à 3 τιμωρός, et de même celle de Plutarque, *De l'Exil*, 5 (601 b); Plutarque cite encore 1 εὐθεία-2 περιπορευόμενος dans l'*Ad principem ineruditum*, 5 (581 f) et, plus librement, ὁ-α 3 νόμου dans l'*Adv. Coloten*, 30 (1124 f). Le pseudo-Justin, *Cohort.*, 25 e, ch. 25 (PG, VI, 287 A) et saint Hippolyte, *Ref. omn. haer.*, I, 19, 6 (20, 13 Wendland) arrêtent la citation à a 1 ἔχων. Saint Irénée a, dans la version latine si exacte

où *circumiens* traduit évidemment περιπορευόμενος, ὁ -τιμωρός : *Adv. Haer.*, III, 41 (II, 135-136 Harvey). Clément a ὁ -τιμωρός *Protrept.*, 6, 69, 4 (I, 53, 6-10 Stählin) et de même *Strom.*, II, 22, 132, 2 (II, 185, 30-186, 4 Stählin), où la citation continue jusqu'à 4 κεκοσμημένους.

Origène a également e 7 ὁ-a 4 κεκοσμημένους dans le *Contra Celsum*, 6, 15 (II, 85, 9-14 Koetschau).

Eusèbe cite jusqu'à b 5 ἐποίησεν : 11, 13, 5 (531 a-b), et, d'après lui, Théodoret, 6, 26 (157, 9-23 Raeder).

Saint Méthode a librement, comme d'ordinaire, jusqu'à a 1 ἔχων : *De Resurrectione*, II, 10, 5 (352, 9-11 Bonwetsch).

Saint Cyrille d'Alexandrie va jusqu'à τιμωρός (716 a 1, il lit ἐυθεῖαν) : *Adv. Jul.*, 80 d (PG, 76, 624 A-B).

Hermias a librement ὁ -a 1 ἔχων (*in Phaedrum*, 206, 1 Couvreur).

Proclus : a 2 συνέπεται -3 τιμωρός = *in Cratyl.*, 19, 28-29 Pasquali. Allusions ou citations de quelques mots en plusieurs endroits de l'*in Tim.*, en particulier θείου νόμου τιμωρός, I, 38, 26 Diehl.

Philopon a une citation de e 7-a 2 : *de Aeternitate mundi*, VI, 18 (179, 2 Rabe); et deux résumés du passage (88, 18 et 645, 6 Rabe).

Stobée a jusqu'à περιπορευόμενος I, 5, 22 (83, 13-15 Wachsmuth); jusqu'à b 5 ἐποίησεν I, 3, 55 a (64, 16-65, 2 Wachsmuth).

716 a 4, Plutarque lit ταπεινὸς συνέπεται καὶ κεκοσμημένους dans le *Comment reconnaître ses progrès*, 10 (81 e); il a ensuite, dans le *De Iside*, 24 (360 c), εἰ δέ τινες au lieu de ὁ δέ τις, ἐξαρθέντες, puis saute ἡ χρήμασιν εὐμωρεῖται, écrit ἐλεγχόμενοι (a 7) et s'arrête à ὕβρεως.

716 c 1 τίς -4 ἐμμέτροις = Clément, *Strom.*, II, 22, 132, 4 (II, 186, 7-10 Stählin); les mots πρᾶξις et ἀκόλουθος θεῷ (c 1) se trouvent également, *Strom.*, II, 9, 45, 6 (II, 137, 13 Stählin). Transposition partielle en style indirect (jusqu'à c 5 εἴη) = *Strom.*, V, 14, 95, 4 (II, 389, 4-7 Stählin).

c 4 Hermias a θεὸν μέτρον τῶν πάντων (*in Phaedrum*, 134, 23 Couvreur).

c 6 τὸν -d 3 διαφόρος = Clément, *Strom.*, II, 22, 132, 4 et 133, 1 (II, 186, 10-13 Stählin) et (d'après Clément) Théodoret, 12, 19 (303, 15-19 Raeder).

716 e 3 παρὰ -717 a 3 εὐκαιρότατος = Suidas s.v. μισρὰ κερκλή (III, 392, 20-22 Adler).

717 b 1, la transposition de Plutarque (*De Iside*, 26, 361 a)

Ὁλυμπίοις θεοῖς τὰ θεῖα καὶ περιττά m'amène à lire ἄνωθεν καὶ περιττά plutôt qu'à supprimer τὰ περιττά avec Burnet.

b 2 μετὰ -4 τούτους = Proclus *in Cratyl.*, 68, 22-24 Pasquali.

c 5 παλαιὰς -θανευσθείσας = Plutarque, *περὶ φιλαδέλφειας*, 4 (479 f); cf. *De amore prolis*, 4 (496 c).

d 1-2 κοῦρων -2 ζημία est imité par Synésius, *Ep.*, 67, p. 215 b Petau); cf. Plutarque, *Sur l'utilité des ennemis*, 8 (90 c) : λέγου... βλαπτήρη ζημία; et *περὶ ἀσχησίας*, 6 (456 d).

b 5 γονέων -718 a 6 βίου = Stobée, IV, 25, 49 (629, 16-631, 3 Hense).

719 c 1 παλαιὰς -d 1 λεγομένων = Stobée, II, 5, 1 (35, 13-20 Wachsmuth); d 4 οὔσης -e 3 ἐπαίνεσι = Stobée, IV, 55, 20 (1121, 14-1122, 4 Hense).

720 e 10 εἴρε -721 d 6 ἐλάχιστοι = Stobée, IV, 2, 33 (168, 5-169, 14 Hense).

Livre V.

726 a 1 ἀκούει-731 a 2 θύναμιν = Stobée, IV, 1, 115 (60, 9-67, 14 Hense).

Sur ce large extrait se greffent plusieurs citations partielles de Stobée et d'autres auteurs.

726 a 4 πάντ' ἐστὶ παῖσιν = Jamblique, *Protrept.*, 5 (29, 17 Pistelli), dans son résumé de 726-728 a.

727 a 3-4 = Hermias *in Phaedrum*, 208, 4 Couvreur : θεῶν... ἀγαθὸν ἢ τιμή.

a 4 τῶν-τίμιον = *id.*, 195, 2 Couvreur.

a-c, e-728 a est imité par Méthode, *Symp.*, 8, 11 (129, 18-130, 8 Bonwetsch); e 1 οὐδὲν... ἐντιμότερον, cité librement *Symp.*, 8, 14 (100, 15 B.).

e 3 οὐδὲ-728 a 5 ἀντάξις = Stobée, III, 1, 201 (152, 16-153, 3 Hense).

728 a 4 παῖς -5 ἀντάξις = Julien, 81 a Spanheim, *Or.* II Hertlein, 103, 21-22 = *Or.* III Bidez, 24, 33-34; a 4 ὁ ὑπὲρ γῆς -5 ἀντάξις = Plutarque, *Sur l'utilité des ennemis*, 11 (92 d); cf. *Adv. Colot.*, 30 (1124 f).

c 2 εἶκη -4 ἄθλιος = Proclus *in Remp.*, I, 102, 30-103, 2 Kroll.

c 3 τιμωρία -4 πᾶθι = en style indirect, Plutarque, *De sera numinis vind.*, 9 (553 f).

d 7 τίμιον -729 c 5 βίου = Stobée, III, 1, 202 (153, 6-155, 2 Hense).

e sv. = Apulée, *De Platone*, II, 4 (I, 225 Oudendorp).

730 a 1-2 = Hermias in *Phaedrum*, 40, 18-19 Couvreur : ὁ ξένιος ἐκάστου θαύμων τῷ ξενίῳ συνεπόμενος.

c 1 ἀλήθεια -2 ἀνθρώποις = Alexandre in... *Analytica priora*, I (5, 21, Wallies); -6 ἀμαθής = Stobée, III, 11, 26 (434, 15-435, 4 Hense); -732 b 4 ποισύμενον = Stobée, III, 1, 202 (155, 3-159, 3 Hense); πάντων -2 ἀνθρώποις = Julien, *Or.*, VI, 188 b Spanheim (244, 4-5 Hertlein).

c 2 ἥς -3 εἴη = pseudo-Aristote, *De Mundo*, 7, 401 b 28-29; *id.*, transposé en style indirect, puis c 3 ἔνα-6 ἀμαθής = Clément, *Strom.*, II, 4, 18, 1 (121, 26-122, 3 Stählin); c 2 ἐ-4 διαδοῖ = (d'après Clément) Théodore, 1, 117 (32, 22-33, 1 Raeder).

d 2 τίμιος -7 ἀρετῇ = Stobée, III, 9, 52 (364, 1-7 Hense); -e 3 μεταδιδόναι = Julien, *Misopogon*, 353 d-354 a Spanheim (456, 14-457, 1 Hense); d 7 νικηφόρος ἀρετῇ = Maxime de Tyr, 34, 9 (401, 4 Hobein) : νικηφόρους τῆς ἀρετῆς.

731 d 6 πάντων-732 b 4 ποισύμενον = Stobée, III, 23, 18 (600, 6-601, 7 Hense).

e 5 τυροῦται -6 φιλῶν = (librement) Plutarque, *Comment discerner le flatteur*, 48 e; *Sur l'utilité des ennemis*, 7 (90 a) et 11 (92 e); Galien, V, 6 Kühn; Nicéphore Grégoras, *Hist. Byz.*, VI, 7, 8 (PG, 148, 301 A).

734 e 6 καθάπερ-736 c 4 προσαγώμεθα = Stobée, IV, 2, 34 (169, 16-171, 27 Hense).

735 e = Apulée, *De Platone*, II, 18 (I, 245 Oudendorp).

736 e 2 πενίαν -4 πλείω = Clément, *Strom.*, II, 5, 22, 4 (II, 124, 16-17 Stählin); Stobée, III, 10, 67 (425, 10-11 Hense).

738 d sv. = Apulée, *De Platone* II, 24 (I, 256 Oudendorp).

739 e-741 e = *id.*, II, 26 (I, 260 Oudendorp).

741 α 4 ἀνάγκη-5 βιάζεσθαι transposé chez Suidas s. v. δεινῆς ἀνάγκης... (II, 31, 23 Adler).

c 5 ὦν-γῆπέδων = Harpocrate s. v. γῆπέδων (80, 7 Dindorf).

c 6 γράψαντες -7 μνήμας = *Du Sublime*, 4, 6.

e 7 μηδ' -742 c 6 νεφάλαιον = Stobée, IV, 2, 35 (172, 2-173, 5 Hense).

742 a sv. = Apulée, *De Platone*, II, 25 (I, 257 Oudendorp).

b 3 ἰδιώτῃ -4 ἀποδημείτω = Didyme d'Alexandrie, *Des mots*

difficiles de Platon, s. v. παρίεσθαι, p. 404 Miller ; cf. 4 παρέμενος-5 ἀποδημείτω *Etymologicum Magnum* de Florence, s.v. παρίεσθαι, p. 236 Miller.

e 5 εὐδαιμόνως-γίγνεται, 6 πλουσίους -7 καταλέγουσι = Stobée, IV, 31 c, 79 (760, 5-7 Hense).

e 6 πλουσίους -9 κερήτῳ = Clément, *Strom.*; II, 5, 22, 2 (II, 124, 8-11 Stählin).

743 a 3 ἀγαθὸν δὲ-4 ἀδύνατον = Origène, *Contra Celsum*, 6, 16 (II, 86, 16-17 Koetschau); Stobée, IV, 31 c, 79 (760, 4-5 Hense).

c 3 ὁ -4 εὐδαιμόνες = Stobée, IV, 31 c, 80 (760, 9-10 Hense).

c 5 ἡμῖν -744 a 3 τιθέμενος = Stobée, IV, 1, 129 (77, 17-78, 16 Hense).

744 d 3 δεῖ -7 ἀμρότερα = Stobée, IV, 1, 130 (78, 18-22 Hense).

746 e 6 καὶ -747 b 6 τέχνη = Stobée, I, coroll., 7 (20, 18-21, 5 Wachsmuth).

747 d 1 καὶ γάρ-e 2 ἐμποιεῖν = Stobée, I, 47, 5 (301, 14-22 Wachsmuth).

d 2 μηδὲ -e 2 ἐμποιεῖν = Galien, IV, 806-807 Kühn.

d 5 οἱ -6 αὐτῶν = Phrynichos, *Praep. soph.*, 23, 17-18 de Borries.

Livre VI.

753 e 6-8 est résumé par Denys d'Halicarnasse, II, 267, 2-3 Usener-Radermacher : ἡμῖν παντὸς ἢ τὸ πᾶν ; cf. Philon, III, 27, 16 Cohn-Wendland.

755 d 6 ταξίάρχους -e 1 ταξιάρχων = Eusèbe, 12, 47 (616 d).

756 c 3-9 fait l'objet de la plus proche allusion de la *Politique* d'Aristote (B 1266 a 15-19).

757 a 1 δοῦλοι-758 a 4 πόλιν = Stobée, IV, 2, 36 (173, 7-174, 26 Hense); -2 σπουδαῖοι = s. v. φαῦλον Boethos *ap.* Photius (II, 258-259 Naber) et Suidas (IV, 705, 9-10 Adler).

757 a 5-6 transposé par Proclus *in Tim.*, II, 227, 3-4 Diehl.

b 7 Διὸς κρίσις = Proclus *in Remp.*, I, 289, 2 ; II, 263, 12 Kroll ; *in Tim.*, II, 78, 28-29 ; 90, 14 ; 198, 19 ; 220, 23 Diehl.

759 a 6 ἐλέσθαι -e 1 ἱερέων = Stobée, IV, 2, 37 (175, 2-176, 7 Hense).

760 b 3 δώδεκα -6 φρουράρχους = Eusèbe, 12, 47 (616 d).

761 c 4 ἀνειμένον (ἄλσος) = Suidas s. v. (I, 213, 15 Adler).

762 d 6 τούτων -e 7 νέου = Stobée, IV, 2, 38 (176, 9-17 Hense).

e 2 ε -3 ἐπίνου = Stobée, IV, 19, 50 (431, 7-8 Hense).

765 d 4 λοιπός -766 c 1 αἰρεῖσθαι = Stobée, IV, 2, 39 (176, 19-178, 5 Hense).

e 3 παντός -5 πρόσφορον = Clément, *Strom.*, VI, 2, 24, 1 (II, 441, 1-3 Stählin), et, d'après Clément, Théodoret, 12, 56 (313, 24-314, 1 Raeder); -766 a 4 γῆ = Stobée, II, 31, 110¹ (222, 30-223, 7 Wachsmuth).

768 b 5 ἀδιαφθόρου -6 δεήσσει = Photius s. v. ἀδιαφθόρον (I, 206 Naber); -6 δικάζειν = Συνηγωγή λέξεων *ap.* Bekker, *Anecdota*, 343, 7.

771 d-773 e = Apulée, *De Platone*, II, 26 (I, 259 Oudendorp).

771 e 5 τῆς -772 a 4 ἐκάστων = Eusèbe, 13, 19, 13 (708 b) et (d'après Eusèbe) Théodoret, 9, 42 (232, 13-18 Raeder).

773 c 8 οὐ -d 3 ἀπεργάζεται = *Du Sublime*, 32, 7; *id.* (à partir de πόνον) Athénée, X, 444 a.

e 5 περι-λεγόμενα, 6 ὡς-774 a 1 παραδιδόναι = Stobée, IV, 22 a, 26 (519, 9-11 Hense).

775 b 4 πίνειν -c 4 γεννήσει = Athénée, X, 431 f-432 a.

776 b 2 γεννωμένων-4 ἄλλων = Stobée, IV, 22 a, 2 (512, 14-15 Hense).

b 7 τὰ-778 a 5 ἄρχειν = (avec beaucoup d'omissions et très librement) Athénée, VI, 264 d-265 b; 777 c 4 περιδείνων = Hésychius s. v. περίδεινον.

777 b 4 ἐπειδή-778 a 5 ἄρχειν = Stobée, IV, 19, 52 (431, 14-433, 13 Hense).

778 d 3 περὶ -5 ἐπανίστασθαι = *Du Sublime*, 4, 6.

781 e 6 εἶ -782 a 3 εἶη = Philopon, *De aeternitate mundi*, VI, 13 (162, 8-13 Rabe).

782 c 4 μέλιτι-δεδευμένοι = s. v. πέλαναι Photius (II, 71 Naber) et Suidas (IV, 80, 20 Adler).

*
* *

Si l'on excepte les emprunts des lexicographes, qui prennent leur bien un peu partout et se contentent d'un mot rare, les citations des six premiers livres des *Lois* sont particulièrement étendues et nombreuses pour quelques passages : I, 629-631, sur le courage ;

636 d-e, sur le plaisir et la douleur ; 643-645, sur l'éducation ; II, 653 c-d, sur les fêtes des dieux, avec le milieu du livre, sur l'éducation musicale, et la conclusion, sur l'usage du vin ; III, 688-691, sur le respect des lois et l'autorité ; IV, 709 b, sur le gouvernement du monde, et 715-717, sur Dieu et la vie morale ; tout le début du livre V (échelle des valeurs) et 741-744 (l'argent dans l'État) ; VI, 759-762, sur le culte des dieux et la garde de la cité ; 771-773, sur le mariage. Eusèbe et Stobée sont les plus abondants, comme toujours en matière morale et religieuse, et je n'ai pas noté toutes les allusions de Clément d'Alexandrie, bien plus fréquentes chez lui que les citations proprement dites. Apulée, Hermias et Proclus ont souvent été nommés, malgré le peu d'utilité qu'ils présentent d'ordinaire pour l'établissement du texte ; celui-ci doit davantage à Aristide, Athénée, Jamblique, Julien. Les commentateurs d'Aristote ont peu de citations littérales des livres I-VI ; plusieurs, en particulier Simplicius, seraient plus riches pour le livre X.

[Pour les citations de Plutarque, assez libres d'ordinaire, on consultera maintenant : W. C. Helmhold et E. N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore, 1959, p. 57.]

LA TRADITION INDIRECTE DES *LOIS* DE PLATON (Livres VII-XII)*

Peu d'œuvres, même parmi celles de Platon, ont été autant que les *Lois* et l'*Epinomis* citées, alléguées, adaptées, transposées dans la tradition patristique des premiers siècles, depuis les apologistes grecs du II^d jusqu'à Théodoret de Cyr et S. Cyrille d'Alexandrie au V^e. Facile pour les ouvrages édités dans les *Griechische christliche Schriftsteller* (Clément, le *Contra Celsum* d'Origène, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée) ou dans *Sources chrétiennes* (la *Thérapeutique* de Théodoret), le relevé complet des allusions et citations l'est moins pour ceux dont il n'existe que des éditions vieilles (Otto pour la plupart des apologistes), avec les tables de Fabricius—Harles ou de Migne. La situation décrite en 1944¹ s'est améliorée depuis quinze ans et les recherches parallèles d'érudits de plus en plus nombreux laissent espérer d'autres progrès. M'étant limité dans les *Mélanges Saunier* aux livres I—VI des *Lois*, dans les *Mélanges Desrousseaux* à l'*Epinomis*², dans les *Mélanges Vitelli* et les *Mélanges Diès* à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe³, dans la *Revue des Etudes grecques* de 1955 aux citations de Théodoret⁴, je voudrais aujourd'hui compléter l'apport patristique et en général celui de la tradition indirecte pour les livres VII—XII des *Lois*, en interrogeant spécialement Clément d'Alexandrie, Origène (pour le livre X), Méthode, Athénée (pour VII—VIII); au IV^e siècle, Eusèbe; au V^e, Théodoret et Proclus; au VI^e, les commentateurs d'Aristote Jean

* *Studia Patristica* V (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 80), Berlin, 1962, p. 473-479.

¹ La Tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I—VI), *Mélanges J. Saunier*, Lyon 1944, p. 27—40, surtout 27—28 et 40.

² La Tradition indirecte de l'*Epinomis*, *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, p. 349—355.

³ Les *Lois* de Platon et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, *Raccolta di Scritti in onore di Girolamo Vitelli* = *Aegyptus* 32, 1952, 223—231; Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la *Préparation évangélique*, *Mélanges A. Diès*, Paris 1956, p. 69—77.

⁴ Le Platon de Théodoret, *Revue des Etudes grecques* 68, 1955, 171—184.

Philopon et Simplicius (pour X), puis Stobée; enfin les lexicographes, surtout Suidas.

Athénagore cite *Gorgias*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Politique*, *Timée*, la *II^e Lettre*; il n'a rien des *Lois*. Au contraire, Théophile d'Antioche (*A Autolycus*) a trois citations du l. III 677 a–b = (très librement) III 18, 2; 677 c–d = (attribué aux *Πολιτεῖαι*!) III 16, 6; 683 b = (cité à contre-sens) III 16, 11. Geffcken dit de lui: «Platon, naturellement, il ne l'a pas lu, bien qu'il le cite souvent expressément; car précisément ces citations sont fausses»¹; il disait plus haut des premiers apologistes en général: «Ils ne lisent pas encore Platon dans le texte original, quand bien même ils ne jurent que par lui»².

S. Justin, philosophe et martyr, ne cite que l'*Apologie de Socrate*, *Gorgias*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Philèbe*, *Timée*. La *II^e Apologie* contient sans doute (9, 7) une allusion à *Lois* II 661 d 1–4, mais assez vague, et sans que Platon soit nommé à cet endroit comme il l'est souvent ailleurs.

Clément d'Alexandrie est le plus riche des Pères en citations platoniciennes; il ne procède pas par longs extraits, à la façon d'Eusèbe, et celui-ci a matériellement un plus grand nombre de lignes empruntées à Platon; mais la connaissance que Clément avait de son maître est beaucoup plus personnelle, et je ne saurais souscrire au jugement de Geffcken, pour «il utilise moins les sources que de bons compendiums»³, et, «écrivain extrêmement superficiel, multiplie les confusions»⁴. Il reste que, pour l'établissement du texte, Eusèbe et Stobée rendent beaucoup plus de services, ainsi que l'ont montré, pour les livres I–VI, les articles antérieurs et, pour VII–XII, l'apparat d'A. Diès.

Voici donc, livre par livre, l'essentiel de la tradition indirecte pour la seconde partie des *Lois*.

Livre VII

Dès la première page du livre, nous rencontrons une citation de Stobée (788 c 6 *οὐκοῦν* – 789 a 5 *σωμάτων* = II 31, 110^t (non

¹ J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, p. 251.

² *Ibid.*, p. XVII.

³ *Ibid.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 253.

110¹, comme l'indique l'apparat d'A. Diès), p. 224, 21–225, 6 Wachsmuth. La suivante, 789c 8 *δτι* – d 6 *παραδιδόναι* = IV 37, 24, p. 894, 1–7 Hense, est omise par Diès, comme celle de XI 929c 5 *τα* – 7 *πέφυκεν* = IV 11, 15, p. 340, 11–12 H., l'une et l'autre, vraisemblablement, parce qu'elles ne fournissent pas de variante. Autrement, A. Diès a relevé toutes les citations du *Florilège*, treize en tout pour le l. VII, dont les vues sur l'éducation ont particulièrement intéressé Stobée. Clément en a une douzaine, dont six, à en croire Stählin (quatre plutôt selon nous) sont de vraies citations; mais Eusèbe n'en a que cinq, relativement brèves; et Théodoret n'en a qu'une, signalée par Diès (804d–e = IX 39; d'après Eusèbe). Athénée a une ligne (819b 4 *μήλων* – 6 *αὐτῶν* = XV 670f), omise par Diès. La «vierge-reine» de 796b 6, qui ouvrait une citation d'Eusèbe, reparaît chez Proclus (*in Remp.* II 270, 2–3 Kroll) et Suidas: 796b 6 *ὁ* – c 1 *ἀθύρειν* = s. v. *ἀθύρειν* I 73, 3–5 Adler (Suidas donne *ἀθύραι* au lieu d'*ἀθύρειν*). Méthode n'a rien.

Livre VIII

Stobée cite quatre fois ce livre; mais les deux citations de 846d se recoupent partiellement. Clément y fait six emprunts, dont trois sont des citations proprement dites; Eusèbe, cinq, dont aucun n'a passé chez Théodoret. Athénée a une citation, 848d 8 *δς* – 845a 2 *ζημιούσθω* = XV 653c–d, non signalée par Diès (e 4, entre *ἐὰν δὲ* et *τῶν γειτόνων*, A d'Athénée donne *καὶ* au lieu de *l'ἐκ* de Platon). Méthode a deux groupes d'expressions (837b 8–c 1, 841d 4–5).

Livre IX

Encore deux allusions de Méthode. Six citations de Stobée, toutes dans son livre IV. Dix d'Eusèbe. Une seule de Clément : 859d 6 *εἰ* – e 1 *λέγειν* = *Str.* II 5, 22, 7; II 124, 27–125, 1 St., omise de Diès, peut-être avec raison, vu l'insignifiance de l'unique variante (omission d'*αὐτό* d 7). Deux de Suidas. Une de Méthode. Théodoret n'a qu'une allusion à 867d–868 e (= IX 55).

Livre X

A ce livre, le plus riche pour les Pères, Stobée ne prend que deux textes, tandis qu'Eusèbe en reproduit plus de la moitié, sous la forme de longs extraits, comme fait Théodoret d'après lui. 896d—e se trouve aussi chez Clément (qui a cinq autres textes dont une seconde citation proprement dite); on verra chez P. Canivet le rapport des trois citateurs; Théodoret, semble-t-il, «ne dépend directement ni de Clément, ni d'Eusèbe»; il pouvait exister «un recueil où Clément aurait lui-même trouvé ses textes, et Théodoret après lui»¹. L'*Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle* étudie en détail toutes les questions que posent les citations communes à Théodoret et à Clément, à Théodoret et à Eusèbe, aux trois auteurs ensemble; elle conclut à une assez large indépendance de Théodoret, et les fragments «qui réclament une autre source que les *Stromates* ou la *Préparation évangélique*» permettent de reconstituer «le florilège platonicien»².

La première partie du l. X, sur le mouvement de l'âme, devait intéresser les commentateurs d'Aristote. En fait, Simplicius et le chrétien Jean Philopon n'interviennent que pour ce livre. Comme A. Diès n'a pas fait état de leurs citations, j'indique les principales, avec les leçons qui méritent une mention.

Philopon, *In Aristotelis de anima* (ed. M. Hayduck, 1897; *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) XV), 96, 14—15 H. adapte 895e 10—896a 2; 71, 10—13 H. cite 896e 8 ἀγει — 9 κινήσειν, puis transpose e 9 αἷς — 897a 2 ἐψευσμένως, en remplaçant les verbes par les substantifs correspondants.

Simplicius, *In Aristotelis de anima* (ed. M. Hayduck, 1882; CAG XI). Deux allusions: 894c 3—8 = I 2 (25,20—21 H.); 898a 8—b 2 = III 11 (312, 27—28 H.).

Simplicius, *In Aristotelis de caelo* (ed. I. L. Heiberg, 1894; CAG VII). Deux allusions (894a 1—8 = 320, 12 H.; c 3—5 = 382, 6 H.). Deux citations: 894a 1 γίγνεται — 8 παντελῶς = I 3 (103, 23—28 H.), avec la variante notable, a 5, μεταβαῖνον, pour le μεταβάλλον d'AO; 895a 6 εἰ — 8 εἰρημένων = II 2 (389, 31—33 H.), avec deux légères omissions (a 6 πως, a 7 καθάπερ — λέγειν).

¹ P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1958, p. 204. Je rends compte de cet ouvrage, présenté à la Sorbonne comme thèse principale pour le doctorat ès lettres, dans la *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959, 916—917.

² P. Canivet, op. cit., p. 275.

Simplicius, *In Aristotelis Physica* (ed. H. Diels, 1882–1895; CAG IX–X, à pagination continue). Une douzaine de citations.

889b 1 ὥδε – d 2 μετεχούσας = II 6 (355, 24–356, 3 D.); c 2 ταῦτά AO Simpl.: ταῦθ' II° Diès; deux légères omissions (b 6 ἕκαστα, c 5 τινα).

889b 1 πῦρ – 2 φασί = II 6 (358, 14–15 D.); 2 φασίν Simpl. cum AO et Eusebii N.

893e 1 προστυγχάνονται – 4 συγκρίνεται, 6 καὶ μὴν – 7 φθίνει = VIII 7 (1267, 23–27); id. (mais jusqu'à 894a 1 ἀπόλλυται) = VIII 7 (1273, 6–11).

895b 3 ἀρχὴν – 6 πασῶν = VIII 5 (1248, 1–3 D.).

895c 4 ἐὰν – 8 κινῇ = VIII 1 (1119, 13–16 D.).

895c (7 –) 10 ζῆν = II 2 (286, 3 D.).

895c 7 μῶν – 10 ζῆν = VIII 4 (1209, 29–30 D.).

895e 10 ᾧ – 896a 4 προσαγορεύομεν = VIII 5 (1248, 12–15 D.).

896c 1 ψυχὴν – 3 φύσιν = II 6 (356, 4–5 D.).

896e 8 ἄγει – 897a 4 κινήσεις = VIII 5 (1248, 25–29 D.); a 3, πᾶσαι Simpl.: πάσαις Platonis codd.; a 4, om. ἡ cum Eus.

896e 8 ἄγει – 897a 2 ἐπενσμένως (om. e 9 καὶ γῆν καὶ θάλατταν) = III 1 (421, 19–21 D.).

898a 8 κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὰ αὐτὰ – b 2 φοραῖς (om. b 1 λέγοντες) = III 1 (420, 29–31).

898b 2 σφαίρας ἐντόρονον = V 1 (821, 19 D.).

Pour en finir avec le l. X, notons deux allusions du *Contra Celsum* d'Origène à 886a–e (= V 6; II 5, 25–6, 8 K.) et 903b–e (= IV 99; I 372, 12–20 K.); douze de Proclus (deux in *Alcib. pr.*, deux in *Cratylum*, deux in *Rempublicam*, six in *Timaeum*); quatre de Méthode; et une citation de Suidas, 910b 8 μὴ – c 2 δημόσια = s. v. ὀργεῶνες IV 552, 24–25 A. (b 8 ἔσω Suid.: θεῶν Platonis codd.).

Livre XI

Dix citations de Stobée (dans ses livres III–IV); celle de 917b 8 sv. se trouvait deux fois, partiellement, chez Clément. Quatre citations d'Eusèbe, dont deux ont passé chez Théodoret, la première partiellement. Deux de Suidas, la seconde deux fois: 918c 5 πρᾶγμα – 6 ἀρετῆς = s. v. εἰδέα II 519, 18–19, s. v. φαῦλον IV 705, 6–7; après πρᾶγμα, Suidas les deux fois et de même l'*Etymologicum Magnum* (789, 40 Gaisford) insèrent un δὲ qui supprime l'asyndète.

Livre XII

955e–956 a est en partie commun à Clément, Eusèbe et Théodoret. Des quatre citations de Clément, plus littéral que d'habitude, les trois premières se recoupent. On comparera pour ce passage les apparats d'A. Diès (*Lois*) et de P. Canivet (*Thérapeutique*). C'est le seul du l. XII à être cité par les Pères. Il manque chez Stobée, qui cite pourtant sept fois le livre XII. Suidas a 947d 6 *θήκη* – 7 *ποτίμων* s. v. *παλίδα*, IV 838, 17–18 A., avec deux variantes intéressantes: d 6 *γῆς*: *γῆν* Suid.; 7 *ποτίμων*: *πολυτίμων* Suid. (cf. le *προτίμων* d'Arethas = A³O³). Le *De resurrectione* de Méthode a une citation (XII 961e 7 *πολλῶν* – *παράδειγματων* = I 43, 1; 289, 9 Bonwetsch) et deux allusions.

Ce bref exposé, avec ceux qui l'ont précédé, aura peut-être contribué à la reconstitution du florilège platonicien, qui doit tant aux travaux sur Théodoret de P. Canivet¹. Le tableau que celui-ci a dressé par thèmes dans la troisième partie de son *Histoire*, consacrée à «la culture profane de Théodoret», ne comprend que six textes des *Lois*: IV 715e 7–716b 5 (p. 277), IV 716c 6–d 3 (p. 281), VI 765e 3–5 (p. 286), X 896d 10–e 6 (p. 276), XI 926e 9–927a 7 (p. 283), XII 955 e 7–956a 5 (p. 279), auxquels il faut ajouter *Epinomis* 986c 1–7 (p. 278). Des dialogues comme le *Théétète* reviennent plus souvent dans la liste; on n'en déduira pas que pour la tradition indirecte le *Théétète* importe plus que les *Lois*; seulement, comme le florilège ne peut se reconstituer qu'à partir d'une «source X» – celle à laquelle il faut recourir quand Théodoret s'écarte de Clément ou d'Eusèbe ou de l'un et l'autre pour une citation qu'il partage avec eux, – le principe de la méthode oblige à laisser de côté les textes, beaucoup plus nombreux, que Théodoret emprunte tels quels à ses devanciers. «Sa culture est celle d'un littéraire»²; rien chez lui de «ce substrat qui, chez des auteurs comme Justin, Origène ou Grégoire de Nysse (ajoutons: Clément d'Alexandrie), où le texte de Platon affleure sans cesse, est une preuve irrécusable de leur culture philosophique»³. Pour établir le texte des *Lois* et de l'*Epinomis*, seules pouvaient servir les citations proprement dites, et l'édition des Universités de France en a fait largement

¹ Ci-dessus, p. 476, n. 1.

² P. Canivet, op. cit., p. 290.

³ Ibid.

état; s'agit-il, en revanche, de déterminer le degré de culture profane atteint par tel ou tel Père, les allusions et souvenirs prennent toute leur importance, et il faut savoir gré au Clément d'O. Stählin de leur avoir accordé autant de place. C'est dans ce sens que vont, parmi d'autres, les recherches d'un P. Courcelle ou d'un J. H. Waszink¹.

¹ Cf. J. H. Waszink, *Platonisme et christianisme ancien* (Entretiens sur l'antiquité classique III, Recherches sur la tradition platonicienne, Genève-Vandœuvres et Paris 1957, p. 137–174); résumé dans *Recherches de science religieuse* 47, 1959, 276–277.

ADENDUM

p. 218 : lire ... P. Canivet (*Thérapeutique*). Il manque chez Stobée, ...

LES LOIS DE PLATON ET LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE D'EUSÈBE DE CÉSAREE*

Parmi les auteurs chrétiens ou païens qui citent les *Lois* de Platon, Eusèbe de Césarée occupe la première place, aussi bien pour le nombre des emprunts que pour l'intérêt des variantes. Alors que Clément d'Alexandrie, qui fait lui aussi fréquemment appel à Platon, cite de mémoire ou, en tout cas, prend d'extrêmes libertés avec le texte, qu'il mêle plus ou moins à son propre développement, Eusèbe délimite nettement les passages de son choix et les copie, — ou les fait copier, — sur des manuscrits de Platon qui ne le cédaient en rien à ceux d'où dérivent les meilleurs des nôtres (1). De là l'importance de la *Préparation évangélique*, si riche en extraits des *Lois*, pour l'établissement du texte de ce dialogue.

Les manuscrits de la *Préparation* sont d'une époque assez récente, sauf celui qui avait appartenu à Aréthas (A = *Parisinus graecus* 451) et dont le scribe Baanès a indiqué la date : 914. Ce codex, écrit dans un format relativement exigu mais sur un parchemin de première qualité, est la source primaire pour plusieurs oeuvres de l'apologétique chrétienne ; il nous a conservé, entre autres, le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Malheureusement, il n'a de la *Préparation évangélique* que les cinq premiers livres, parmi lesquels seul le livre III contient un court fragment des *Lois*, l'unique citation du XII^e livre. Après A, le manuscrit le plus précieux est aussi un *Parisinus graecus*, le n° 465 (B), écrit de la main de « Longin pécheur » dans la seconde moitié du XIII^e siècle ; mais B omet ou télescope beaucoup de citations des *Lois*, et le livre XII de la *Préparation*, qui en renferme le plus grand nombre, y fait totalement défaut. Ce sont le *Bononiensis* O (*Bibl. Univ.* 3643), du début du XIV^e siècle, et le *Venetianus* I (*Marcianus graecus* 341), du XV^e, qui permettent d'établir le texte de la totalité des citations. E. H. Gifford les a pris pour base de son édition (Oxford, 1903). Ils repré-

* *Aegyptus*, XXXII, 1952 (= *Scritti in onore di G. Vitelli*, II), p. 223-231.

(1) De même qu'il disposait, comme tous les Pères, de manuscrits bibliques souvent supérieurs aux nôtres ; cf. M.-E. BOISMARD, *Critique textuelle et citations patristiques*, in *Revue Biblique*, LVII, 1950, pp. 388-408.

sentent des traditions légèrement différentes. I, qui d'après K. Mras fait la transition entre une première famille, celle de A, et une seconde, celle de BO(N), est souvent isolé; B, O, et le *Neapolitanus* du XIV^e siècle N (II A A 16) sont très proches les uns des autres et se retrouvent souvent à côté de la même leçon (1). Après Usener, Schwartz, Bidez, le P. Paul Henry a reconnu en N une source indépendante, ce à quoi mes collations ne contredisent pas; il a entrepris la même démonstration pour D (*Parisinus graecus* 467), de la fin du XV^e siècle (2), mais un certain nombre de sondages ne m'ont pas convaincu de l'indépendance de D; dans les collations, destinées à l'édition du corpus de Berlin (*Griechische christliche Schriftsteller*), que le professeur Mras a eu l'obligeance de me communiquer, N et D vont souvent ensemble, sans qu'on puisse affirmer l'interdépendance de ces manuscrits « jumeaux » (3); j'ai l'impression que leurs scribes ont parfois harmonisé le texte original que les citations présentaient chez Eusèbe avec celui qu'ils pouvaient trouver dans les manuscrits de Platon. D'après P. Henry, N, D et un *miscellaneus* du XIV^e siècle, le *Marcianus graecus* 242, qui contient des extraits des livres XI et XV et « ne dérive ni de O, ni de N, ni de D » (4), « doivent être collationnés, à tout le moins pour les passages qui manquent en I » (5); je dirais que ND doivent l'être surtout pour ceux qui deviennent chaque jour plus illisibles dans O, où des lignes entières se sont effritées sous l'action de la rouille et où trop de mots ou de lettres ne peuvent être que devinés: on croirait parfois lire un papyrus.

L'édition des *Lois* de la collection des Universités de France tient compte habituellement de (B)ION, et lorsque l'apparat mentionne simplement « Eus. », cette abréviation désigne, non pas seulement IO comme chez Gifford et Burnet, mais encore parfois B, là où celui-ci entre en ligne de compte, et toujours N. A l'occasion, D intervient aussi. Il n'y a rien à tirer de C, de E (*Parisini graeci* 466 et 468), ni de J (*Marcianus graecus* 342), copie faite à Rome, vers 1450, par le moine « étranger à toute vertu » Cosmas pour « son maître » Bessarion; comme I a appartenu aussi à Bessarion, il était *a priori* vraisemblable que J eût été copié sur I; et la citation, au livre XIII (2, 1), d'*Epinomis* 980 c-d, où I se tient à part des autres manuscrits, prouve le fait à l'évidence.

(1) Cf. K. MRAS, *Die österreichische Nationalbibliothek*, Vienne, 1948, p. 486.

(2) Cf. P. HENRY, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe*, Paris, 1935, première partie.

(3) L'expression est de E. SCHWARTZ ap. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 156.

(4) P. HENRY, *Recherches...*, pp. 43-44.

(5) Id., *ibid.*, p. 54.



Dans un article antérieur, j'ai réuni les citations des six premiers livres des *Lois* (1). Certaines leçons d'Eusèbe y améliorent le texte ; ainsi, I 630 b 4, Eusèbe lit seul ἐν ᾧ πολέμεω, élégant et nécessaire au sens, pour l'ἐν τῷ πολέμεω d'AO de Platon ; b 7, il nous a conservé εὐ avant μάλα. Je voudrais étendre cette enquête aux livres VII-XII, où Mgr A. Diès, qui en établit le texte, fait le plus grand cas des citations d'Eusèbe ; et aussi à l'*Epinomis*, pour compléter le travail où j'ai situé les emprunts sans me préoccuper autant des variantes (2).

Livre VII.

Au chapitre XIX du livre XIII, Eusèbe a rassemblé les « mauvais règlements de Platon au sujet des femmes ». C'est là qu'il cite (§ 3, p. 706 b-c V.) 796 b 6 ἡ - c 3 νόρως. 796 b 7, on peut hésiter entre « le jeu de la chorée » (παίδιᾱ Plat. codd.) et « l'éducation par la chorée » (παιδείη Eus.).

801 e 7 τῶν - 802 a 5 γεννημένους. Cette dernière forme, celle d'IO d'Eusèbe, est aussi correcte, après (γυναιξίν) ἀγαθούς, que le γεννημένοις des mss. de Platon, qui se rapporte à tout le groupe ἀνδράσιν καὶ γυναιξίν ; la leçon de ND, γινόμενους, est également acceptable. En pareil cas, l'éditeur de Platon incline à préférer ses excellents mss. A et O ; mais le choix reste embarrassant.

804 c 8 ἐν. - e 4 πρόπον (13, 19, 4 = 706 c-d V.). Le δεῖ d'IN (δεῖ δὲ Eusebii O) avant διδασκάλους (c 8) simplifie la construction sans s'imposer ; l'itacisme (di-di, ou di-di-di) peut avoir joué dans le sens de la dittographie comme dans celui de l'haplographie.

813 b 2 τοὺς - 7 ἀνεπιτηδεϊότερον, d 7 γυμνάσια - 814 a 1 ἡμμένους (13, 19, 3 et 6 = p. 706 b, puis 706 d - 707 a V.). Le τίθεμεν de Platon (d 7) va mieux que le τιθόμεν d'Eusèbe avec le γὰρ explicatif de « bien des choses ont été dites par nous sur... la question des mouvements auxquels on s'exerce dans les gymnases » : « nous instituons, en effet... ».

(1) *La tradition indirecte des Lois de Platon* (livres I-VI), in *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, pp. 27-40.

(2) *La tradition indirecte de l'Epinomis*, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, pp. 349-355, surtout pp. 353-354.

Livre VIII.

833 c 8 γυναιξίν - e 2 πρὸς δύο (13, 19, 8-9 = p. 707 b-c V.). La forme ἔφριππον (d 1), qui était b 1 celle du papyrus de Berlin 9766 (*Berliner Klassikertexte*, II, p. 53), est ici celle du *Vatic. gr.* 1 (O) de Platon et de BION d'Eusèbe; l'usage lui-même semble avoir flotté entre ἔφριππος, ἐφρίππιος (Platonis AO), ἐφρίππειος (Platonis a). Le τὰύταις ἐσταλμέναις (d 4) d'Eusèbe (*ex corr.* dans le *Bonon.* O), aussi régulier dans la construction présente que le ταύταις ἐσταλμένας de Platon, alourdit la phrase après un premier datif (πρεπούση στολῇ).

834 a 2 ταύτα - 3 γὰρ, d 3 θηλείας - 7 ψέγειν (13, 19, 10-11 = p. 707 d V.). L'ἔξωθεν παιδεύματα d'Eusèbe (d 5) ne donne pas, il s'en faut, un sens aussi satisfaisant que l'ἔμπροσθεν παιδευμάτων de Platon, et sans doute Burnet a-t-il raison de ne pas le mentionner dans son apparat.

842 e 7 μὴ - 10 εἶναι, 843 c 6 ὅς - d 2 βλαφθέντι (12, 38 = p. 611 c-d V.). L'ἐν ἐσχατιαῖς (e 9) d'Eusèbe introduit un pluriel usité surtout en poésie (Pindare, Sophocle), et l'on préférera l'ἐπ'ἐσχατιᾷς de Platon. Son κακτημένου (rapporté à ὁμοτέρμονος) pour κακτημένος se défendrait sans peine.

844 e 5 ὅς - 845 a 3 μαστιγούσθω (13, 21, 12 = p. 713 c-d V.). L'ἐπόμενος, des mss. de Platon et de BI d'Eusèbe (ON font défaut), étroitement lié à πείσας, donnerait le sens: « à moins d'avoir persuadé (le propriétaire) en se conformant (ainsi à la loi) »; mais alors τῷ μὴ κινεῖν... resterait en suspens, et l'on adoptera l'ἐπομένως d'Estienne; le λόγῳ d'I (BON font défaut) ne vaut pas le νόμῳ de Platon; son ἐκείνος (mêmes [défaillants]), qui est aussi la leçon d'AO de Platon, doit faire place à l'ἐκεῖνως d'O⁴. Le καρπιζέσθω (e 8) et le μαστιζέσθω (a 3) de B sont des formes poétiques ou tardives pour καρπούσθω et μαστιγούσθω.

Livre IX.

856 c 8 ἐνὶ - d 2 δίκην (12, 39 = p. 611 d - 612 a V.). Le τις qu'Eusèbe ajoute avant τινι (d 1) paraît au moins superflu.

857 a 2 κλέπτῃ - 7 καταδικασάμενον (12, 40 = p. 612 b V.). L'ἐπι-κείσθω d'Eusèbe (a 3), qui rejoint un γρ. d'O³, ne l'emporte pas sur le κείσθω d'AO de Platon, et son (ὕπερ) τοῦ κλήρου, commun à ses mss.

et à ceux de Platon, ne résiste pas devant la conjecture d'Estienne τὸν κληρον.

867 c 4 ἄν - d 3 χρόνον (13, 21, 3-4 = p. 711 d V.). La variante, d 2, ἐμπροσθεν (Eus.) pour πρόσθεν (Plat.) est fréquente et sans importance; 896 a 5, Eusèbe a πρόσθεν avec A contre l' ἐμπροσθεν du *Vatic. gr.* 1.

892 a 1 ἐάν - 3 κατέλθῃ, 4 δοῦλον - 5 κεκτημένῳ, c 5 ἄν - d 3 παιδοποιήσασθαι, d 6 γυναικί - e 5 ποτε, e 6 μὴ - 12 ἱερῶν (13, 21, 5, puis 2, puis 6-8 = p. 711 d - 712 c V.). De l' ἐάν δ' ὅ d'Eusèbe (c 5), Burnet a tiré ἄν δ', ὅ; l' ἄ δὲ des mss. de Platon est sûrement erroné. Eusèbe omet ὡσαύτως (e 8) après ἐνιαυτήσεων, ce qui peut s'expliquer par une abréviation de ce dernier mot. Après αὐτοῖς (e 11), il ajoute αὐτός; la succession trop habituelle de plusieurs formes d'αὐτός peut mettre en défiance contre cette addition.

869 c 6 ἀδελφὸς - d 7 νόμοις (13, 21, 9 = p. 712 c V.). Le flottement (c 7) γενομένης - γινομένης (cette dernière forme est celle de B) se retrouve souvent; cf. v. g. VII 802 a 5, X 896 b 4.

871 a 2 ὅς - 6 ἀπαγορεύει, b 1 ὁ - 2 ἀνεψιότητος, 5 τὸ - 6 γιγνέσθω (13, 21, 10 = p. 712 d V.). Le κοινόν de Platon, a 4, est aussi la leçon de ON d'Eusèbe (B fait défaut), mais I donne (ἄλλον) τινά (σύλλογον). L' εἰργέσθω d'Eusèbe pour εἰργεσθαι (b 1) suppose une erreur sur le sens de la phrase.

873 e 1 ἐάν - 6 διορίσαι (13, 42 = p. 612 d V.). L' ὁπόσοις de Platon (e 5) est plus correct que le πόσοις d'Eusèbe.

874 b 8 νόκτωρ - c 2 ἔστω (12, 41 = p. 612 c V.). L' εἰσιόντα de Platon et de ND est préférable à l' ἰόντα de IO d'Eusèbe.

877 c 2 γυνή - 3 ἀειφυγίαν (13, 21, 10 = p. 712 d V.). On peut hésiter (c 3) entre le φυγέτω de Platon et d'I et le φυγέτω de ON (B fait défaut).

879 c 6 πᾶς - 8 διευλαβείσθω (12, 36 = p. 611 a V.). Le λόγῳ d'Eusèbe est moins idiomatique (c 7) que l' ἔπει de Platon et de Stobée.

Livre X.

888 e 4 λέγουσί - 890 b 2 οἴκοις (12, 50, 1-6 = p. 621 a - 622 c V.). Le φησί (889 a 4) d'I et, semble-t-il, d'O d'Eusèbe, s'oppose au φασί, ici plus correct, de Platon et de N; le scribe a pu être influencé par l'habitude de copier des textes patristiques, où φησί, en incise, intro-

duit si souvent une citation de l'Écriture (1). Le παιδιάς (d 1) d'Eusèbe* est évidemment préférable au παιδείας des mss. de Platon, suivis par le correcteur de I (Ic).

891 b 8 ἀλλὰ - d 6 λόγων (12, 50, 7 = p. 622 c-d V.). Eusèbe s'accorde avec O' et « le livre du Patriarche après révision » pour lire (d 2) εῖ au lieu de l' αῖ d'AO. Mais il omet à tort (d 6) εἶναι, qui donne une meilleure clause : choriambique + crétique.

892 a 2 ψυχὴν - c 8 λέγεις (12, 50, 9-11 = p. 622 d - 623 b V.). Du γε αὐτῆς (b 1) d'IO d'Eusèbe (δὲ αὐτῆς ND), Burnet a tiré son γ'αὐτῆς : ταύτης Plat. codd. Eusèbe a gardé la bonne leçon φύσις (b 7) pour φύσεις AO.

893 b 1 ἄγε - c 7 ναι (12, 51, 1-3 = p. 623 c - 624 a V.). Eusèbe a la bonne leçon κατὰ τὰδε (b 6).

895 a 5 ἔτι - 899 a 6 διάγειν (12, 51, 4-34 = p. 624 a - 628 a V.). L' ἐκυτὴν qu'Eusèbe ajoute après αὐτὴν (895 b 1 et 5) est nécessaire au sens ; mais son ἄλλης pour ἄλλου (b 1) ne peut être retenu, ni son τ' pour γε (b 2) ; cf. 898 c 6. L' εἰς ἴσα μέρη (IN : εἰς δύο μέρη O) qui suit chez Eusèbe le διαιρούμενον d'e 1 peut être une glose de δίχῃ ; il peut aussi venir de l' εἰς ἴσα δύο μέρη d'e 3, où Eusèbe omet εἰς par itacisme devant ἴσα.

L' εἴημεν (896 c 1) d'IN (ἦμεν O cum Platone) est probablement la bonne leçon. Cette forme ionienne de l'optatif, qui deviendra celle de la *koinè*, doit être maintenue au livre IV, 712 c 5 (οἰηθείημεν).

On peut hésiter (897 e 1) entre le βλέποντας de Platon et le βλέποντα d'Eusèbe I. Un peu plus loin (e 8), Eusèbe a un texte préférable à celui d'AO ; il garde sur A³O³, avec qui il partage ce texte, la supériorité de son τοῦτό γε (τό γε A³O³) devant τοσοῦτον ; seulement AO ont un ἔτι qui peut avoir appartenu au texte primitif ; je lirais (τοίνυν) τῶν τότε ἔτι τοῦτό γε τοσοῦτον, ὅτι... L' αὐτῇ d'Eusèbe, 898 e 10, est la bonne leçon (αὕτη Platon).

896 c 5 μεμνήμεθα - d 8 αὐτόν (12, 28, 1-2 = p. 601 d - 602 a V.) est un extrait de la citation précédente. De même d 10 ψυχὴν - e 6 ἐξεργάζεσθαι (11, 26, 2 = p. 549 d V. ; 13, 13, 8 = p. 670 d V.). Ici le texte du livre XI diffère de celui du livre XII (p. 625 d), qui était plus près de Platon, et de celui du livre XIII, où Eusèbe cite d'après Clément : e 1 μὲν οὐ Platonis AO cum Eusebio ION p. 625 d et 670 d : οὐ Eusebii BO p. 549 d πῶς οὐ Eusebii IN *ibid.*

(1) Cf. ma traduction de *Diadoque de Photice*, Paris, 1943, p. 62.

899 d 5 τὸν - 905 d 1 ἔχεις (12, 52, 1-31 = p. 630 c - 636 a V.). L' αὐτὸ de Platon (900 b 5) donne un meilleur sens que l' αὖ τὸ d' IO (αὖ ND). Le γάρ d'Eusèbe après κέκτηνται (d 3) serait, d'après K. Mras, le reste d'un ἢ γάρ; en incise. Il y aurait eu haplographie de ἢ et -αι. 903 a 7, καὶ μάλα (μετρίως) d'Eusèbe IN (καὶ μεγάλα O) semble préférable au μάλιστα (μετρίως) de Platon.

904 a 6 μεταβάλλει - d 1 βῆθος (13, 18, 8 = p. 703 b V.), extrait de la citation précédente, substituée ici, c 8, l'aoriste μεταβαλόντα au présent μεταβάλλοντα, qu'Eusèbe avait p. 635 a avec Platon; mais le correcteur de O d'Eusèbe a ajouté un λ et changé l'accent pour rétablir la forme des mss. de Platon. De même, c 9, ION d'Eusèbe donnent μεταβαλόντα (μεταβῶλλοντα, au contraire, 635 a).

906 a 2 ἐπειδὴ - 7 διαιμόνων (11, 26, 3 = p. 549 d V.), repris jusqu'à 6 δεομένη (d'après Clément) 13, 13, 10 (p. 671 a V.): les deux fois, a 3 συνεχωρήσαμεν Eus.: συγκεχωρήκαμεν Plat.

914 a 3 ὅτι - 8 ζημιούσθω (13, 21, 1 = p. 711 b-c V.). L' ἀποδιδούς de B (a 7) pour l' ἀποδιδούσης de Platon et d'ION d'Eusèbe suppose que l'esclave lui-même (par vente fictive à un dieu, par exemple à l'Apollon de Delphes) versera au maître le prix de son affranchissement; avec le texte reçu, la cité dédommage le propriétaire de l'esclave; on peut hésiter.

924 e 10 ἐὰν - 925 a 5 θηλείας (13, 19, 12 = p. 708 a), l'hésitation est également permise entre le κατὰ λήπην d'Eusèbe ON et le κατὰ λείπην d'I et de Platon.

926 e 9 εἴς - 927 a 8 φαίνωνται (12, 3, 1 = p. 575 b-c V.), le καὶ d'Eusèbe (a 2) lie moins bien la phrase que l' ἢ de Platon, d'ailleurs inséré par la première main de I au-dessus de la ligne.

931 e 8 πᾶς - 9 γενομένος (12, 36 = p. 610 d - 611 a V.).

955 e 6 γῆ - 956 a 3 ὄργανα (38, 2 = p. 99 d V.). C'est la seule citation où le plus ancien ms. de la *Préparation évangélique*, A, vienne en considération; K. Mras, qui possède, pour les livres I-V et XV, la photographie de V (*Batopedianus* 180, de Vatopédi au Mont-Athos), datable, d'après le n° 179, de 1335 environ, a bien voulu me communiquer pour cette citation les leçons de V. L'εὐαγές d'Eusèbe (ABIONV), a 2, (εὐχερὲς Platon), se trouve aussi chez Clément et à l'appui de Ciceron (*Leg. II* 18), *haud satis castum*, et de Lactance, *ebur non castum donum Dei*.

Epinomis

977 a 2 τίνx - 7 ὁμολογοῦμεν (13, 18, 2 = p. 702 b-c V.), B a seul la variante intéressante, mais suspecte de christianisme, εὐχαριστεῖν pour εὐχρησθαι a 5.

980 c 7 θεογονίαν - d 1 λόγους (13, 2, 1 = p. 640 c-d V.), I avait d'abord écrit (c 7) θεολογίαν; la même main a récrit, à l'encre rouge comme d'ordinaire, -γονί- au-dessus de la ligne. Le κατὰ τὸν ὕστερον λόγον d'Eusèbe (λόγον om. I solus), c 9, supprimerait la répétition d'ἐμ-προσθεν, mais celui-ci est bien développé par la proposition participiale qui suit; là, on peut hésiter (d 1) entre l'ἐπιεχειρήσα d'I et de Platon et l'ἐπιεχειρήσε de BON; entre le λέγων d'Eusèbe B^{ac}ON, le λόγον de B^I et le λόγους de Platon; c'est cette dernière forme que j'adopte: il semble préférable de rattacher ἀσεβεῖς à un substantif, car il est douteux que Platon eût parlé absolument des « impies », sans appuyer l'adjectif sur ἄνδρας ou ἀνθρώπους.

984 d 5 θεοὺς - e 3 διαπορείας (13, 18, 3 = p. 702 c-d V.).

986 c 1 καὶ τιμὰς - 7 δυνάτ' (11, 16, 1 = p. 534 b-c V.).

986 e 8 τούτου - 987 a 6 ἀπείρω (10, 4, 21 = p. 471 d - 472 a V.), Eusèbe a la bonne leçon (a 2) τὴ Συρία θ' au lieu de τὴ καὶ Συρία θ' (Plat. AO), où le second τὴ ne s'expliquait pas: K^c l'omet, peut-être sous l'influence des mss. d'Eusèbe. Celui-ci saute a 3 φανεροῦς - 5 κεκτημένους; au lieu du correct ἐξήκει βεβασανισμένα, que O d'Eusèbe a gardé, BIN ont la forme curieuse ἐξηκριβασμένα, qui n'appartient qu'à la langue de Josèphe et des LXX mais surtout ne permet guère une construction.

978 d 9 λάβωμεν - e 1 ἀπεργάζονται (10, 4, 22 = p. 472 a V.), le δὴ d'Eusèbe pour le δὲ de Platon est une alternance fréquente, comme celle de γε et τὴ dont j'ai signalé plus haut deux cas.

Il est à noter que B, si déficient pour les citations des *Lois*, en particulier celles des livres VII et VIII que contiennent les livres XI et XIII de la *Préparation* (je ne parle pas du livre XII de celle-ci, qui y fait entièrement défaut), reproduit aussi complètement que les autres mss. d'Eusèbe les citations de l'*Epinomis*; peut-être en a-t-il entrevu l'intérêt.



Plus encore que pour les six premiers livres des *Lois*, en effet, il y a lieu de souligner le choix des passages pour les six derniers livres et l'*Epinomis*. Aux livres VII et VIII, Eusèbe a emprunté des documents sur l'éducation guerrière des filles ; aux livres IX et XI, des lois pénales et de textes sur le respect dû à l'âge ; au livre X, de larges extraits concernant les impies, Dieu et l'âme ; au livre XII, une phrase sur les offrandes aux dieux. A l'*Epinomis* il a pris quatre citations sur le culte des astres et deux autres sur l'exemple qu'il faut, en cette matière, demander aux barbares. Tous ces textes illustrent parfaitement son propos : montrer le mélange de lumière et d'ombre que le paganisme offrait à la Révélation. La façon dont il nous les a conservés, scrupuleusement transcrits de manuscrits excellents, fait de lui le principal témoin dans la tradition indirecte des *Lois* et de l'*Epinomis*, et l'inventaire des citations a relevé nombre de cas où les leçons des manuscrits de la *Préparation évangélique* l'emportent en valeur sur celles des manuscrits de Platon.

ADDENDA

p. 225 : au lieu de (d 1) lire (889 d 1).

p. 226 : lire (*Leg.* II 18, 45), *haud satis castum*, et de Lactance (*Div. Inst.* VI 25), ...

LE PLATON DE THÉODORET

Les citations des *Lois* et de l'*Epinomis*

Les apologistes chrétiens ont recouru de bonne heure à Platon pour lui demander des arguments contre leurs adversaires païens ; il suffit de rappeler saint Justin, le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, le *Contre Celse* d'Origène, la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée (1). Au v^e siècle, le paganisme a perdu beaucoup de sa vigueur ; mais deux œuvres importantes sont encore des apologies : le *Traitement des maladies païennes* de Théodoret de Cyr, le *Contre Julien* de saint Cyrille d'Alexandrie ; et Platon y tient une large place.

On sait l'intérêt que ces citations de Platon présentent pour l'éditeur. Si l'auteur chrétien cite de première main, comme le fait Clément et probablement aussi Eusèbe, ses leçons interviendront pour la constitution du texte. Clément, toutefois, se fie trop souvent à sa mémoire, et par là devient un témoin peu sûr et moins utilisable qu'Eusèbe. L'évêque de Césarée avait à sa disposition la riche bibliothèque de sa ville épiscopale et sans doute des secrétaires nombreux ; à ses scribes habituels ou occasionnels il faisait copier des manuscrits excellents, dont les leçons méritent souvent la préférence. S'il a emprunté des citations à Clément, il semble les avoir contrôlées sur l'original.

* *Revue des études grecques*, LXVIII, 1955, p. 171-184.

(1) Sur cette question des apologies, on trouvera la documentation récente dans les thèses [1958] de P. Canivet : « Théodoret apologiste », et « Le *Traitement des maladies païennes* de Théodoret, introduction, texte, traduction et notes » (« Sources chrétiennes », 57).

Eusèbe partage donc avec Stobée, qui deux siècles plus tard se montrera «excerpteur» si fidèle, le premier rang dans la tradition indirecte de Platon, et particulièrement dans celle des *Lois* et de l'*Epinomis* (1). Or, c'est par Eusèbe que Théodoret a connu le *Protreptique* de Clément ; il a suivi Eusèbe beaucoup plus souvent qu'il ne suivait Clément, et il a mis à le copier beaucoup plus de soin qu'il n'en mettait à copier Clément (2).

Si, comme C. Roos l'a démontré (3), Théodoret doit presque toutes ses citations à Eusèbe et à Clément, sa valeur pour le texte de Platon paraîtrait se réduire à peu de chose. Effectivement, ses leçons n'ont à l'ordinaire d'autre intérêt que d'appuyer tel manuscrit de l'auteur qu'il suit. Son mérite propre est ailleurs. Dans les florilèges de ses devanciers, il choisit avec discernement. Un long passage du X^e livre des *Lois*, transcrit intégralement par Eusèbe, lui fournit six courtes citations fort bien adaptées à son propos. Dans la façon d'amener et d'utiliser ses emprunts, il montre un talent au moins égal et peut-être supérieur à celui d'Eusèbe. Son apologie se divise en douze livres : I. La foi ; l'ignorance des apôtres ; II. L'origine du monde : supériorité de Moïse ; III. Démons et anges ; IV. Cosmogonie ; V. Nature de l'homme ; VI. La Providence : athéisme de Diagoras, blasphème d'Épicure, mesquinerie d'Aristote, vues justes de Platon et de Plotin ; VII. Inutilité des sacrifices ; VIII. Le culte des martyrs plus raisonnable que celui des dieux, des demi-dieux et des héros ; IX. Supériorité des apôtres sur les législateurs grecs ; X. Les oracles divins opposés à ceux de Delphes, de Dodone... ; XI. La mort et le jugement ; XII. La vie des apôtres et de leurs disciples opposée à celle des philosophes. C'est une œuvre de jeunesse, peut-être sa première œuvre, écrite du temps de sa vie monastique près d'Apamée, avant son

(1) Cf. «Les *Lois* de Platon et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée», in *Aegyptus*, XXXII, 1952 (Mélanges Vitelli), p. 223-231 (ci-dessus, n° 3).

(2) Cf. C. Roos, *De Theodoro Clementis et Eusebii compilatore* (Diss. phil. Halenses, VI.1), Halle, 1885, p. 5 et 19.

(3) Dans la dissertation citée n. 2 ; cf. aussi J. (H). Raeder, *De Theodreti graecarum affectionum curatione quaestiones criticae*, Hauniae, 1900, pp. 73 sqq.

élévation à l'évêché de Cyr en «Syrie de l'Euphrate», donc avant 423 (1). Né à Antioche vers 393, il aurait eu à peine 30 ans. La *Curatio* précéderait alors, d'une décade au moins, le *Contra Julianum* de saint Cyrille d'Alexandrie, qui ne peut être antérieur à la paix de 433. Les deux ouvrages sont les principaux (et les derniers ?) représentants du genre au v^e siècle.

*
* *

L'apologie de Théodoret contient 25 citations des *Lois* : autant que du *Phédon*, un peu moins que de la *République* ; c'est un des trois dialogues de Platon auxquels l'auteur se réfère le plus fréquemment. Le livre X, le plus intéressant pour un apologiste, arrive en tête avec 8 citations ; vient ensuite le l. I, avec 5 citations ; les autres livres n'interviennent qu'une ou deux fois chacun. L'*Epinomis* est cité trois fois.

L'index de Hans Raeder, dans son excellente édition de la Teubneriana (1904), permet de reconnaître au premier coup d'œil les citations empruntées à Eusèbe (signalées par une croix) et celles qui viennent de Clément (astérisque) ; croix et astérisque réunis avertissent d'une double origine : c'est le cas de X 896 d-e ; ce pourrait être celui du dernier emprunt (XII 955 e-956 a), car, si à cet endroit la citation d'Eusèbe commence et finit quelques mots plus tôt que celle de Clément, la majeure partie du texte est commune aux trois citations.

LIVRE I

626 e 2 *πάντα* — 6 *σφαίνει* = Théod. V 29, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 27, 1-3. Une seule variante sans importance : l'omission de *πάντων* (e 4) par Théodoret. Le texte, dans sa brièveté, prélude aux derniers versets du chap. VII de l'*Épître aux Romains*, où saint Paul décrit d'une manière si pathétique la lutte intérieure de l'homme, charnel et spirituel à la fois.

(1) Cf. J. Montalverne, *Theodoretī Cyrensis doctrina antiquior de Verbo «inhumano»*, Rome 1948, p. 35 ; P. Canivet, « Précisions sur la date de la *Curatio* de Théodoret de Cyr », in *Recherches de science religieuse*, XXXVI, 1949, p. 585-593. Pour M. Richard (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIV, 1935, p. 91-92), la *Curatio* est de toute façon antérieure au concile d'Éphèse (431).

L'idée que la plus belle victoire, pour l'individu comme pour l'État, se remporte au-dedans de soi-même (1), a frappé aussi Alfarabi, dont le *Compendium Legum Platonis* la résume ainsi : "Explicavit etiam in hoc capite optimam civitatem quae esset et optimum virum qui esset, et memoravit eum et illam, virum scilicet et civitatem, vere ac juste victorem et victri-cem esse" (2).

631 b 6 διττὰ (διττὰ Eus. Th.) — d 6 βλέπειν (βλέπει Th.) = Th. VI 34, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 16, 3-5. Il s'agit des biens humains et des biens divins, ceux-ci supérieurs à ceux-là et correspondant aux vertus cardinales, dont la première est la sagesse. Les biens mineurs sont ceux de la tradition grecque, tels que les chantait déjà un scolion attique (7 Diehl) transmis par Athénée : santé, beauté, force, richesse ; celle-ci ne doit pas être aveugle, comme le dieu Ploutos chez Aristophane, mais accompagnée et éclairée par la sagesse. C'est la sagesse qui ouvre le cortège des vertus, et elle a sa place dans chacune des trois autres ; nous lisons en effet, 631 c 7. le μετὰ τοῦ d'Eusèbe et de Théodore, avec Schanz, Burnet, England et Bury, plutôt que le μετὰ νοῦ des mss de Platon et de Stobée (3) : que la tempérance vienne après l'intelligence, son rang, le second, l'indique assez ; mais qu'elle doive se l'adjoindre, voilà l'idée nouvelle qui prépare la définition de la justice, puisque la proposition suivante met celle-ci dans l'union de la sagesse et de la tempérance au courage. Reste la quatrième vertu, le courage, qui ne peut davantage se passer de la sagesse ; Platon ne le répète pas ici ; il l'a montré assez clairement plus haut, quand il opposait au courage réduit à lui-même, vertu de mercenaires brutaux et insolents, "la justice, la maîtrise de soi et la sagesse unies au courage" (630 b) (4). Cette fois encore, Alfarabi a résumé le passage (5) ; seulement, la première mention de la sagesse, à côté de la richesse, lui a fait croire que Platon mettait parmi les "vertus humaines" "la science et les autres vertus énumérées dans les livres de morale", destinées d'après lui à conduire aux vertus divines : comme s'il y avait deux séries de vertus, les unes humaines, les autres divines. Pour Platon, toutes les vertus dignes de ce nom sont des biens divins. Le *Martyrium Trophimi* retrouvé par le cardinal J. Mercati dans un palimpseste du Vatican cite le passage d'après Théodore (6).

Nous retrouverons plus loin la citation, assez voisine, de II 661 a-c, que Théodore a rattachée à celle de I 631 b-d. Auparavant, il faut mentionner trois autres citations du premier livre.

634 d 7 ὁμῶν — e 2 καίται = Th. I 67, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 1, 2,

(1) Cf. encore *Rép.* IV 430 e sqq. ; *Proverbes*, 16,32 (cités par R. G. Bury *ad loc.*).

(2) Alfarabius, *Compendium Legum Platonis*. Edidit et latine vertit Fr. Gabrieli (*Corpus platonium medii aevi*, Plato arabus, III), Londres, 1952, p. 5 ; cf. la préface, p. X.

(3) Conservé par A. E. Taylor, *The Laws of Plato*, Londres, 1934, p. 8, n. 2.

(4) Cf. *R. E. G.*, 1942, p. 21 et 24 ; *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 124 et 126.

(5) *Ibid.*, p. 6.

(6) *Studi e Testi*, 5, Rome, 1901, p. 226.

appuie l'assertion que les " philosophes " ont obtenu la foi de leurs auditeurs : l'Athénien approuve la loi crétoise qui interdit aux jeunes toute critique de la législation et n'en permet la discussion qu'entre hommes d'âge.

639 a 2 σκεψώμεθα — 8 πῶς = Th. XII 34, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 33, 1, faussement rapporté par Théodoret au *Théétète*, lui sert à dénoncer le vice de ceux qui calomnient la vraie philosophie, celle des chrétiens, sur la caricature qu'ils en voient.

644 e 1 τὸδε — 645 a 1 ἀγωγὴν = Th. V 30, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 27, 4, vient immédiatement après 620 e (cf. ci-dessus), à propos de la victoire sur les passions, mais avec un non-sens amené par la mauvaise lecture d'Eusèbe μέτροις (e 6) pour le μέτροις de Platon.

LIVRE II

661 a 4 τὰ- c 5 ἐπιζῶν, puis d 1 ἐγὼ-4 xxxά = Th. VI 35-36, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 21, 1-5, reprend la question des vrais biens. Théodoret enchaîne cette citation à celle de I 631 b-d, par une phrase qui fait de la vertu l'unique bien dont les autres ne sont que les «homonymes». Platon remplace ici la force physique par la richesse, pour donner à celle-ci le troisième rang ; mais surtout il insiste sur l'utilité relative des biens, qui n'en sont que pour les bons. Alfarabi a parfaitement compris le passage («Voluit deinde explicare bonum semper adaliquid referendum esse, non per se starè»), et vu que le λέγεται de 661 a 5 faisait allusion au scolion (7 D.) : «et testimonium hujus sententiae veritatis attulit carmen antiquum, in quo alia aliis gentibus bona esse memorantur, velut sanitas et forma et divitiae» (1).

LIVRE III

689 c 6 τοῦτο — d 4 ἔμφορον = Th. I 35, d'après Eusèbe, *P. E.*, XII 8, 2-3. Il s'agit de «la plus grande ignorance», non celle d'un métier ou d'une technique, mais le désaccord des sentiments et de la raison. A la dernière ligne (d 4), Théodoret lit ἐγχειρητίον, corrigé par Schulze et Raeder en ἐγχειριστέον.

LIVRE IV

715 e 7 ο — 716 b 5 ἐποίησεν = Th. VI 26, d'après Eusèbe, *P. E.*, XI 13, 5. Le texte fameux sur «Dieu, commencement, fin et milieu de tous les êtres», sur la Justice qui l'escorte, sur la ruine finale de l'orgueilleux, s'imposait à l'attention des lecteurs, et beaucoup, païens ou chrétiens, l'ont reproduit avec de légères variantes (2). Chez Irénée, il sert à montrer que Platon a été plus religieux que les hérétiques, et le traducteur latin de

(1) Alfarabi, *ibid.*, p. 11.

(2) Cf. l'apparat de la Collection des Universités de France.

l'Adversus Haereses (III 41) en a rendu fidèlement le début; le *Martyrium Trophimi* (p. 225 Mercati) l'a emprunté à Théodore^t. Certaines formules pourraient être «orphiques»; mais ce serait plutôt l'orphisme qui les aurait demandées à Platon, car l'hymne du fr. 21 a Kern n'est guère antérieur au stoïcisme (1), et d'ailleurs le *Livre de la Sagesse* (7, 18) a des expressions semblables : (αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκεν) ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων. Alfarabi laisse de côté les premières lignes, mais résume le sort du superbe haï des dieux : «Explicavit... principem superhum quem vel egregia ipsius forma vel opes vel nobilitas vel aliud bonum illudat... Impudens... : sibi ipsi tantum et suae felicitati consulit, ideoque dis invisus est » (2).

«Orphique» ou non (3), proche en tout cas de la Δίκη πολύποινος de Parménide (fr. 1 Diels-Kranz, v. 14), la τιμωρὸς Δίκη reparait au l. IX (872 e 2. 3) et dans l'*Epinomis* (988 e 5), κατὰ τὴν τῶν ἀνοσίῳα τιμωρὸν Δίχην, où le genre de τῶν ἀνοσίῳων, le masculin sans doute, me ferait peut-être voir maintenant dans le τῶν ἀπολειπομένων de 716 a 2 un masculin plutôt qu'un neutre : «punit ceux qui manquent» au lieu de «venge les infractions à la loi divine». Le relatif ἥ (716 a 3) introduit, comme il arrive souvent chez Platon, une longue phrase à éléments nombreux mais brefs et parfaitement distincts (4); le début revient en termes si voisins au l. V que l'auteur du *De Mundo* s'y est trompé et a rattaché au τιμωρὸς de 716 a 3 1 ἥς... εἴη de 730 c 2-3, sur quoi s'achève son traité. Les clausules sont très soignées : dicrétique, péon premier + crétique, choriambre + crétique, péon premier + spondée, crétique + péon quatrième, choriambre + péon quatrième, enfin (b 5) choriambre + crétique. Parmi les caractéristiques des deux types d'hommes, quelques mots de valeur se détachent par leur position au centre ou à la fin de la proposition : la modestie dans le respect de l'ordre établi comme de l'ordre moral ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος qui s'oppose à l'insolence de l'orgueilleux (ὑβρεως); en ce sens *hybris* appartenait plutôt à la langue de la poésie (5), et l'on en sait l'importance chez Solon ou Eschyle; mais le passage est semi-poétique; ταπεινός, lui, annonce toute une littérature chrétienne et spécialement monastique sur l'humilité. L'abandon de Dieu, châtiment suprême, rappelle l'absence de Dieu dans un monde livré au désordre (ὅταν ἀπῆ τινος θεός, *Timée*, 53 b 3); trois mots suffisent à le décrire, comme trois mots, dans la *X^e Néméenne* de Pindare (v. 72), évoquaient Idas et Lyncée frappés de la foudre et «consumés ensemble dans la solitude», ἅμα δ'ἐκχέοντ' ἔργμοι, et le pathétique du philosophe ne le cède pas à celui du lyrique; il s'agit d'une dé-

(1) Cf. A.-J. Festugière, *Révélation...*, II, p. 510, n. 5, citant E. Zeller; ajouter R. Harder, *Philologus*, LXXXV, 1930, p. 283 sqq.

(2) Alfarabi. *Compendium...*, p. 11 Gabrieli.

(3) Orphique pour G. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Munich, 1931, p. 73, d'après le fr. 160 Kern.

(4) Cf. *Actes du premier congrès de la fédération internationale des associations d'études classiques*, Paris, 1951, p. 364-365 (ci-dessus, A 3).

(5) Cf. la monographie de G. Del Grande, *Hybris*, Naples, 1947.

réliction définitive, non temporaire et médicinale comme dans la «désolation éducative» des auteurs spirituels (1). L'ennemi de Dieu peut recruter des adeptes, tromper la foule, passer pour un personnage; la sanction viendra, de son pied lent et sûr; et comme toujours chez les anciens, pour qui l'individu se fond plus que chez nous dans le groupe social, famille et cité, sa perte entraîne celle de sa maison et de sa ville, «ruinées de fond en comble»: l'adjectif ἀνάστων rappelait des faits d'histoire, la destruction systématique de Mantinée ou de Platées.

716 c 6 τὸν — d 3 διάφορος = Th. XII 19, d'après Clément, *Stromates*, II 22, 134, 4 et 133, 1. Dans les *Lois*, le passage suit de près celui que nous venons de commenter. Il le complète sur plusieurs points: comme la similitude fonde l'amitié, l'homme qui veut se rendre cher à Dieu s'efforcera de lui ressembler en gardant la juste mesure à l'exemple de Dieu mesure de toutes choses; et celui-là, c'est le tempérant, tandis que l'intempérant se sépare de Dieu par sa dissemblance. Tempérant et intempérant désignent ici l'humble et le superbe caractérisés au texte précédent, où l'accent portait davantage sur la justice; mais l'une ou l'autre des vertus cardinales tient souvent la place de la vertu totale, puisqu'il n'y a au fond, qu'une vertu. L'essentiel est l'invitation à imiter Dieu. Elle n'est pas sans parallèles, certes; et la restriction qui l'accompagne, «selon ses forces et autant qu'on le peut», est habituelle aussi (2) Elle tient cependant du contexte une valeur particulière. Platon vient de dire que Dieu, et non pas l'homme comme le voulait Protagoras, est la mesure de toutes choses; il est donc également la norme et le modèle auxquels tout être raisonnable doit se conformer. Cette imitation de Dieu s'oppose à la vie d'ici-bas; elle comporte une évasion (3), la «fuite dans notre chère patrie» de Plotin (4): elle suppose de la part de Dieu l'absence d'envie qui lui fait désirer se répandre (5): Platon bannit l'Envie du chœur des dieux (6) comme des entretiens familiers de son école (7). J'ai montré ici même (8) l'importance d'*Epin.* 988 a-b, qui exorcise la crainte ancienne de «spéculer sur les choses divines quand on est mortel»: «Il faut penser tout le contraire, c'est-à-dire que la divinité ne peut être inintelligente ni ignorer en quel-

(1) Cf. Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, 85-87 (traduits in «Sources chrétiennes», 5, Paris, 1943, p. 146-150 = 2^e éd., Paris, 1955, p. 144-147).

(2) Cf. *Pindare et Platon*, p. 137, où je renvoie à la liste plus complète de P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris, 1948, p. 208-209.

(3) *Théét.* 176 a 4-b 3, cité par Théodoret, XII 21, d'après Clément, *Str.*, II 22, 133, 3 et Eusèbe, *P. E.*, XII 29, 14-15.

(4) *Ennéades*, I 6, 8.

(5) *Timée*, 29 e 1-4, cité par Théodoret, IV 33, d'après Eusèbe, *P. E.*, XI 21, 23.

(6) *Phèdre*, 247 a 7.

(7) *Rép.* VII 528 a 2-4; *Théét.* 168 b 3-4; *Lettre VII*, 344 b 6; *Lois*, I 635 b 1; cf. *Pindare et Platon*, p. 118.

(8) *R. E. G.*, 1937, p. 326; cf. *Pindare et Platon*, p. 136-137; A.-J. Festugière, *Révélation ...*, II, p. 206-209.

que façon la nature humaine, mais sait qu'instruit par elle l'homme la suivra et apprendra ce qu'elle enseigne... Elle serait, en effet, ce qu'il y a au monde de plus inintelligent, si elle s'irritait contre qui peut s'instruire, au lieu de partager sans envie sa joie d'être devenu bon avec l'aide de Dieu.»

En prenant parti contre le thème traditionnel de la jalousie des dieux, Platon s'insère dans un courant de pensée aussi ancien que l'âme grecque. Sans doute la sagesse delphique, représentée d'ordinaire par Pindare et par les chœurs de la tragédie, recommandait aux hommes de ne pas chercher à devenir des dieux (1) : les deux races diffèrent et un abîme les sépare (2). Et pourtant, l'âme vient des dieux (3) et tend à les rejoindre, à se perdre en eux ou à les imiter : extase et assimilation à Dieu, telles sont les deux formes principales que revêt cette tendance, la première chez les mystes, la seconde chez les philosophes ; un Empédocle était l'un et l'autre (4). Platon fait dans le *Phèdre* une place à la révélation extatique, même si toute sa doctrine insiste davantage sur une imitation rationnelle de Dieu.

LIVRE V

730 c 2 ὁ-4 διαδοῖ = Th. I 417, d'après Clément, *Str.*, II 4, 18, l. Nous avons déjà vu la confusion que la relative, introduite par ἥ, comme 716 a 3, avait fait commettre à l'auteur du *De Mundo* (5) ; ici, il s'agit de la vérité, qui dans les *Lois* est l'antécédent du pronom et dont il est dit qu'avec la fidélité elle fonde les relations sociales et tout particulièrement l'amitié, si chère à Platon depuis le *Lysis* jusqu'à la *VII^e Lettre*.

LIVRE VI

765 e 3 πάντας -5 πρόσφορον = Th. XII 56, d'après Clément, *Str.*, VI 2, 24, l. De l'importance de l'éducation première. Une variante intéressante propre à Théodoret (e 4) : ὁρθωθείσα (« dirigée ») pour l'ὀρθωθείσα (« partant ») de Platon et de Clément. Nous n'avons, il est vrai, qu'un manuscrit des *Stromates* ; Théodoret a pu en connaître un autre et y trouver cette leçon.

771 e 5 τῆς-772 a 4 ἑκαστον = Th. IX 42, d'après Eusèbe, *P. E.*, XIII 19, 13. Le chapitre XIX du l. XIII de la *Préparation évangélique* accumule les textes de la *République* et des *Lois* pour en convaincre d'immoralité les

(1) Cf. *Pindare et Platon*, p. 46 à compléter par A. C. Pearson, *ad Soph.* fr. 590 (*The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917, p. 232-233).

(2) *Ném.* VI, début ; cf. mon *Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 85-86. Autres partisans de l'interprétation disjonctive : Fr. Dirlmeier, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVI, 1939, p. 293, n. 2 ; W. C. Greene, *MOIPA*, Cambridge (Mass.), 1944, p. 78 ; A.-J. Festugière, in *Revue de Philologie*, 1948, p. 151, n. 2.

(3) Pindare, *Thrène* II (fr. 131 S.).

(4) Cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, p. 113-115 ; E. Ehnmark, in *Harvard Theological Review*, XLIV, 1951, p. 10-11 ; et le tout récent *Empédocle d'Agrigente* de J. Zafropulo, Paris, 1953, surtout p. 29-30.

(5) Ci-dessus, p. 176.

principes d'éducation. Platon n'a pas tort de vouloir que jeunes gens et jeunes filles se connaissent avant le mariage ; mais les moyens qu'il emploie peuvent choquer d'autres que l'apologiste. Il suffit de signaler, dans ce contexte, XI 925 a 2 τῇν-5 θηλείας (γυναῖκας; Th.) = Th. IX 39, d'après Eusèbe, *P. E.*, XIII 19, 5, où il s'agit d'imposer aux filles les exercices des garçons.

LIVRE X (1)

896 d 10 ψυχῇν -e 6 ἐξεργάζεσθαι (-σασθαι Cl. Th.) = Th. III 103, d'après Clément, *Str.* V 14, 92, 6 et Eusèbe, *P. E.*, XIII 13, 8. Le passage a posé la question des deux âmes du monde, l'une bonne, l'autre mauvaise. Le mal «court le monde» (cf. *Théét.* 176 a-b, cité à propos de IV 716 c-d); mais suppose-t-il une âme malfaisante qui en soit la cause comme l'âme bienfaisante l'est du bien? Le P. Festugière s'arrête à la solution d'une hypothèse provisoire, que Platon ne retient pas définitivement : il n'y a qu'une âme pour gouverner le monde; elle est bonne ou mauvaise selon que les effets sont bons ou mauvais ; mais finalement aucune âme n'est mauvaise. Même si l'âme qui meut le ciel est multiple, elle est nécessairement bonne, puisque le mouvement universel, étant circulaire, est le plus semblable au mouvement de l'intellect (2). Rien ne prouve que Platon ait connu ou en tout cas adopté la doctrine iranienne de deux principes antagonistes. «La théorie de deux dieux contraires est rejetée dans le *Politique*; quant aux *Lois*, il faudrait prouver d'abord que Platon accepte la coexistence des deux Ames, et le texte ne favorise pas cette exégèse» (3).

En deux endroits (V 32, VI 43-47), Théodoret rassemble six fragments de *Lois* X 899 d 5 τὸν -905 d 1 ἐχέει, passage reproduit, en une seule longue citation, au l. XII de la *Préparation évangélique*, chap. LII, §§ 1-31. Cette citation fait partie du préambule (885 c 907 d) à la législation pénale contre les crimes issus de l'impiété, les pires de tous (884 a-885 b, début du livre); les lois elles-mêmes occuperont beaucoup moins de place (907 d-910 c, fin du livre). La première section du préambule administrait au jeune athée la preuve de Dieu par le mouvement du monde, qui suppose une âme intelligente. La seconde, la citation d'Eusèbe, contient la démonstration de la Providence, dont le premier passage cité par Théodoret est le début :

899 d 5 τὸν -e 3 ἀσέβειαν = Th. VI 43, d'après Eusèbe, XII 52, 1.

Les *Lois*, en effet, comme auparavant la *République* (II 365 d-e) et comme plus tard l'*Epinomis* (980 d), se proposent de réfuter une triple impiété : les dieux, dit-on, n'existent pas ; ou, s'ils existent, ils ne s'occupent pas des

(1) Il ne sera plus question d'Alfarabi, qui n'a résumé que les neuf premiers livres.

(2) A.-J. Festugière, *Révélation...*, II, p. 123-129 ; cf. A. Diès, *Introduction aux Lois*, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. XI, 1^{re} partie, Paris, 1951, p. LXXVII.

(3) A. - J. Festugière, *ibid.*, p. 127, n. 2.

hommes ; ou, s'ils s'en occupent, on peut les corrompre par des prières ou des sacrifices. L'appel à la parenté de l'homme avec les dieux pour expliquer la foi en leur existence rappelle un argument semblable de Protagoras (*Protag.*, 322 a), qui fonde sur cette connaturalité la religion et le culte. La seconde impiété, la négation de la Providence, a pour cause le triomphe illusoire des méchants, les félicitations «vives bien que faussement accordées» que ce triomphe leur fait décerner par l'opinion : δόξαις εὐδαιμονιζόμεναι σφόδρα ἀλλ'οὐκ ἐμμελῶς (899 e 2 ; cf. *Banq.* 216 e 2 ; τῶν ὑπὸ πλῆθους μακαριζομένων). Dans la suite, que Théodoret ne cite pas, le rapport se précise entre le scandale de tant d'ascensions injustes et l'indifférence des dieux aux affaires humaines (900 a-b).

900 c 8 ἀλλ' -d 3 κέκτηνται = Th., VI 44, d'après Eusèbe, XII 52, 5.

Le jeune impie admettra sans difficulté que les dieux, ayant toutes les excellences (1), ont aussi le souci de toutes choses, des petites non moins que des grandes et plus encore (ces derniers mots, à vrai dire, ne se trouvent que chez Eusèbe et Théodoret, et England les supprime pour l'illogisme qu'ils introduisent dans le raisonnement).

902 e 4 μὴ — 903 a 3 ῥαθυμοῦντας, u 4 μετὰ μὴ — 6 ἄν = Th. VI 45-46, d'après Eusèbe, XII 52-19-20. Leur refuser ce souci serait les rabaisser au-dessous des artisans mortels, qui s'acquittent avec la même perfection des tâches grandes et petites. Deux points ici retiennent l'attention : 1° la comparaison, sous la forme d'un argument *a fortiori* (2), avec les techniques humaines dont Platon connaît les limites mais aussi les qualités : entre autres, le fini, le soin du détail (ἀκριτέστερα... σμικρὰ καὶ μεγάλα) ; depuis la *République*, cette comparaison s'est enrichie du démiurge du *Timée* ; 2° la trinité d'attributs reconnue à Dieu et qui fondera à travers les siècles la démonstration de la Providence : Dieu est la sagesse même (σοφώτατον), la volonté aimante (βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι), la toute-puissance (δυνάμενον) (3).

903 c 5 πᾶς — d 2 συμβαίνει = Th. VI 46, d'après Eusèbe, XII 52, 22-23. La comparaison continue. Tout professionnel expert regarde l'ensemble et y subordonne la partie : le bien du tout est le bien des membres, et il ne convient pas d'ordonner l'ensemble en vue de ceux-ci. Ainsi en est-il de l'individu, à qui tout arrive en fonction de l'univers (4). En arrêtant la

(1) Les dieux sont ici l'âme du monde ou les âmes des astres, les mouvements réguliers des corps célestes (899 b 6-7) ; cf. A.-J. Festugière, *Revue de Philologie*, 1947, p. 21 et n. 3.

(2) Introduit par la formule négative μὴ ἀξιώσωμεν et construit avec le δὲ du second membre sans μὲν correspondant dans le premier, sans ἄρα non plus, contrairement au type le plus fréquent (*Études sur quelques particules...*, p. 264).

(3) Cf., parmi tant d'autres, le développement de S. Robert Bellarmin, *Exhortatio IV de Libertate spiritus*, in *Opera oratoria postuma*, ed. S. Tromp, IX, Rome, 1948, p. 276 : « Quod (Deus) sciat patet... Quod possit patet... Quod velit testatur ipse... ».

(4) Passage traduit par A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 60-61, et commenté *Révélation...*, II, p. 128.

citation à συμβαίνει, Théodoret modifie le sens de la dernière phrase, qui signifie chez Platon : « Tu ne vois pas comment ton sort (τὸ περὶ σέ) est finalement ce qu'il y a de meilleur pour le tout et pour toi » (1), et n'exclut pas le bien suprême de l'individu. La subordination de la partie au tout rejoint le parallélisme du macrocosme et du microcosme, qui remplit le *Timée* (2) et se prolonge, avec une telle fécondité, dans les systèmes ultérieurs.

904 b 8 τῆς -- c 4 πολὺ; d 4 μείζω — e 3 βίον = Th. V 32, d'après Eusèbe, XII 52, 26-27. Le détail de nos vies dépend de nos désirs et de notre volonté; c'est l'ἄθος; ἀνθρώπων δαίμων d'Héraclite (fr. 119 D.-K.), l'ὁ τρόπος; ἀνθρώπουσι; δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός; d'Épicharme (fr. 17 D.-K.), et l'édit de Lachésis dans le mythe d'Er (*Rép.* X 617 d-e) : « la vertu n'a point de maître; la responsabilité est à qui a choisi » (3). L'âme qui s'attache à l'excellence divine passe à un lieu bienheureux; si elle s'en éloigne, c'est le contraire (4). Théodoret rapproche ce texte, qui établit si nettement le lien entre la responsabilité et la sanction, de ceux du 1^{er} livre où l'âme apparaît maîtresse de ses déterminations (626 e, 644 e).

905 b 2 ὁ — 7 συμβάλλεται = Th. VI 47, d'après Eusèbe, XII 52, 30, répond une dernière fois à l'objection tirée du bonheur des impies : leur « contribution », ou peut-être, bien que ce sens soit plus tardif, leur « consommation », συντέλει, profite à l'univers. La sagesse grecque l'avait dès longtemps proclamé : « en toute chose il faut considérer la fin », disait déjà Solon à Crésus (Hérodote I 32 fin), et les chœurs tragiques ne cessent de le répéter, à propos d'Oedipe ou d'Agamemnon. Chez Eusèbe, la citation se prolonge de l'étendue de quelques lignes, mais Théodoret l'arrête vraiment au mot essentiel, celui qui met le point final à la solution platonicienne du problème du mal par le tribut involontaire des méchants au tout. Les six passages qu'il a retenus contiennent les principaux éléments de la démonstration de la Providence, telle qu'elle ressort des *Lois*.

LIVRE XI

Nous avons déjà signalé la citation de 925 a 2-5, sur la détermination du temps du mariage, à propos de celle de VI 771 e 5-772 a 4.

926 e 10 εἴς — 927 a 7 ἔχειν = Th. VIII 51, d'après Eusèbe, *P.E.*, XII 3, 1. A l'occasion des orphelins, l'Athénien rapporte d'antiques traditions

(1) C'est ainsi que construit Robin : on peut aussi, avec England et Festugière, rattacher ἀριστον τῷ παντί à τὸ περὶ σέ, et sous-entendre un second ἀριστον comme attribut de συμβαίνει : « ce qui, dans ton cas, est le meilleur pour le Tout l'est aussi pour toi-même ».

(2) Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, p. 6.

(3) Cf. R. Schaerer, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1953, p. 52, n. 1.

(4) « La providence laisse aux volontés de chacun de nous la responsabilité de la formation morale qu'il acquiert. Suivant cette formation, elle place chacun dans la demeure et le lieu qui lui reviennent » (M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les « Lois »*, Louvain, 1953, p. 396). Sur cet ouvrage, cf. *R.E.G.*, 1954, pp. 298-301.

qui accordent aux âmes des morts un pouvoir d'outre-tombe, celui de veiller aux affaires humaines : le livre IX (865 e, 872 e) leur prêtait de semblables interventions, mais après un homicide, pour tourmenter le meurtrier ; ici, il s'agit des parents défunts des orphelins qui manifestent de la bienveillance aux protecteurs de leurs enfants. Théodoret applique le passage à l'intercession des saints.

LIVRE XII

955 e 7 *μηδείας* — 956 a 5 *ἱερὰ* = Th. III 75, d'après Clément, *Str.*, V 44, 76, 3, plutôt que d'après Eusèbe, *P.E.*, III 8, 2 (e 6 *γῆ* — a 3 *δργαζα*). Le passage a été traduit par Cicéron, *De Legibus*, II 48, 45 ; Lactance (*Div. Inst.* VI 25) y fait allusion ; Apulée (*Apol.* 65) le cite en grec ; il appartient à un paragraphe sur les offrandes modestes qui plaisent aux dieux. Des sanctuaires privés feraient « double emploi » avec la terre et le foyer domestique ; Zénon de Citium reprendra cette idée et étendra la prohibition aux temples de toute nature, peu conformes d'ailleurs à une religion astrale (1). L'or et l'argent excitent les convoitises, l'ivoire qui provient d'un corps mort n'est pas une offrande pure, le fer et le bronze sont des instruments de guerre ; restent le bois et le marbre. Théodoret a ici une bonne leçon ; non pas (e 7) *ἕτερος* qu'il tient de Clément, corrigé par Mayor en *ἑτέρως*, auquel on préférera le *δευτέρως* de Platon et d'Eusèbe ; mais a 2 *εὐαγές*, qui a pour lui également Clément, Eusèbe, Cicéron (*haud satis castum*), Lactance (*non castum*), alors que les mss de Platon donnent *εὐχερὲς* et Apulée *εὐχερι*, d'où R. Helm a tiré l'ingénieux *εὐχαρι* « agréable » ; Burnet lit avec raison *εὐαγές* (2). Son *ξύλινα* (a 3) ne vaut sans doute pas le *ξύλου*. . *μονόξυλον* de Platon et de Clément, qui rappelle les vieilles statues de bois d'un seul bloc, *ξόανα*, le *μονόδροπον φυτόν* de Pindare (*Pyth.*, V, 42).

Epinomis.

Un article antérieur a noté les trois emprunts de Théodoret à l'*Epinomis*, le premier (cité deux fois) d'après Clément, les deux autres d'après Eusèbe (3). Ici encore, il a bien choisi : la phrase sur la misère de l'homme et l'espoir d'un au-delà meilleur. la charge contre les anciennes théogonies, dans l'esprit du X^e livre des *Lois* ; l'hymne à l'ordre cosmique, où le *logos* « de tous le plus divin » semblait désigner le Verbe.

973 c 4 οὐ — 7 *ἀπάντων* = Th. VIII 49 et XII 36, d'après Clément, *Str.*, V 1, 7, 6. Le texte est celui des mss de Platon. Entre *δυνατόν* et *ἀνθρώποις*

(1) Cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, I 264-267 Arnim ; et les lignes de W. Jaeger sur l'adoration à ciel ouvert traduites in *Pindare et Platon*, p. 138.

(2) Sur la synonymie d'*εὐαγής* et de *καθαρός* cf. L. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, 1952, p. 284-285.

(3) « La tradition indirecte de l'*Epinomis* », in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 349-353, surtout p. 351 et 353-354.

(c 4), Clément insérerait un *πᾶσιν*, qui faisait pléonasme avec *πλὴν ὀλίγων*, « impossible à tous les hommes sauf un petit nombre », mais accentuait l'idée d'une élite seule capable de voir Dieu. Théodoret ne retient pas ce « gnosticisme », que l'on a d'ailleurs souvent exagéré chez Clément. Ce qui l'intéresse, c'est la difficulté de la vertu ; au second endroit (XII 36), la citation vient après celle de *Lois* I 639 a 2-8. Le contexte de la *Curatio* n'insiste pas sur la misère de la vie humaine, *τόπος* développé dans la phrase suivante de l'*Epinomis*, que Clément cite au chapitre III de son livre III parmi une foule d'autres textes (*Lois* II 653 c-d, Z 146, Hérocl. I 31-32, nombreux fragments d'Euripide) (1). Ni Clément ni lui ne commentent le « bel espoir » si platonicien (*Phédon*, 70 a 9, 114 d 6 ; *Rép.*, VI 496 e 3), dont Cicéron s'est souvenu pour attribuer aux initiés la même espérance : *cum spe meliore moriendi* (*Leg.* II 14, 36).

980 c 7 *θεολογίαν* — 10 *λόγους*. Le premier mot est une correction empruntée au ms. I d'Eusèbe : le *θεογονίαν* de Platon, cette genèse des dieux liée au polythéisme, a pu choquer les deux apologistes ; mais *θεολογία* apparaît chez Théodoret dès la phrase qui introduit la citation : que les théologies païennes se renversent mutuellement, c'est ce que Platon montre dans l'*Epinomis*. Le *λόγους* final, commun à Platon et à Théodoret, est préférable à *λέγων* (Eusebii B^{ac}ON), adopté par Burnet, et à *λόγον* (Eusebii B^{cl}) (2) ; la fin de la citation s'écarte d'ailleurs sensiblement à la fois de Platon et d'Eusèbe. Ce résumé de la théodicée des *Lois* rejette la triple impiété dénoncée au X^e livre, que nous avons vu si largement utilisé par Théodoret.

986 c 1 *καὶ* — 7 *δυνατά* = Th. II 77, d'après Eusèbe, *P.E.*, XI 16, 1. Il s'agit des honneurs dus aux dieux sidéraux, qui restaient jusqu'alors sans culte (cf. 985 d-e) ; la phrase essentielle pour l'apologiste est celle qui fait réaliser à chacun d'eux « l'ordre qu'a établi la loi de toutes la plus divine, pour être visible à nos yeux ».

Notons qu'Eusèbe et Théodoret ont supprimé cet *ὄρατόν*. C'est que pour eux le *logos* n'était pas la loi cosmique, d'origine peut-être pythagoricienne, mais bien le Verbe, dont ils trouvaient ici préfigurée l'action dans le monde. La citation a chez eux un contexte trinitaire. Pour Théodoret (II 76 fin), Platon connaissait l'auteur de l'univers et le Père de cet auteur ; la *Lettre II* (312 d-e), citée tout de suite après, s'interprétait dans le même sens (3). La fin de la citation (qui continue chez Jamblique) mentionne les deux premiers termes de « la progression : a) admirer le Ciel ; b) désirer de connaître à fond l'ordre céleste ; c) obtenir ainsi la béatitude » (4). Malgré la restriction usuelle (« tout ce qui est possible à une nature » ; Platon ajoute : « mortelle »), c'est le *quantum potes tantum aude*

(1) Voir un florilège du même genre ap. A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 161-166.

(2) Cf. *Aegyptus*, 1932, p. 230.

(3) Cf. *R.E.G.*, 1937, p. 328.

(4) A.-J. Festugière, *Révélation...*, II, p. 213-214.

déjà affirmé dans les *Lois* contre la crainte superstitieuse de l'antique sagesse (1). Le passage du premier stade au second est celui de l'étonnement à la science, qui donne naissance à la philosophie (2).

* *

Les citations des *Lois* et de l'*Epinomis* dans la *Curatio* suffiraient à montrer la richesse et la qualité de ce florilège. Théodoret s'y révèle homme de goût en même temps que polémiste avisé. Tantôt Platon lui apparaît comme le représentant par excellence de la morale païenne et tombe sous le coup de la même réprobation ; tantôt, et plus souvent peut-être, il le détache des erreurs de son temps pour en faire le précurseur des apologistes et leur allié inconscient à des siècles de distance. Son propos, en effet, rejoint celui d'Eusèbe dans la *Préparation évangélique* : illustrer le mélange d'ombre et de lumière que le paganisme offrait à la Révélation. La sympathie l'emporte finalement sur la défiance, et cette attitude de large accueil a introduit dans les apologies chrétiennes bien des textes qui demeurent parmi les plus beaux de ceux que nous a transmis l'antiquité.

(1) 716 c 6-d 3, commenté ci-dessus et rapproché d'*Epin.* 988 a-b.

(2) *Théol.* 155 d : Iris fille de Thaumás ; Aristote, *Métaphysique*, A 2, 982 b 11-21.

DEUX TÉMOINS DU TEXTE DES *LOIS* DE PLATON

Eusèbe, évêque de Césarée de Palestine; Aréthas, archevêque de Césarée de Cappadoce*

I. Eusèbe

La Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée, magistralement éditée par le Professeur K. Mras, est le principal témoin de la tradition indirecte des *Lois* de Platon¹⁾. Elle nous a seule conservé des leçons excellentes, dont le jubilaire que nous avons la joie de fêter trouvera peut-être plaisir à voir rappeler quelques exemples.

I 630 b 2 αὐτῆς μόνον ἀνδρείας. Ces mots n'existent que dans les mss IO de la *P. E.* (12, 2, 3 = p. 574 c V.) et chez Proclus (*in Remp.* I, 187, 19 Kroll); N de *P. E.* a seulement αὐτῆς; AO de Platon omettent les trois mots. Ceux-ci ajoutent beaucoup de force à l'idée principale du développement: le plus grave reproche que l'on puisse faire à Sparte et à la Crète, c'est d'isoler le courage, qui n'est pas la vertu, et qui même, parmi les vertus cardinales, ne vient qu'en quatrième lieu (cf. 631 c); mais on insulte à la mémoire de leurs législateurs, Lycurgue et Minos, si l'on croit qu'en réglant les institutions de ces deux pays ils se proposaient la guerre comme but principal (630 d 4—7)²⁾. Ce dernier texte, comme l'a bien vu O. Gigon³⁾, éclaire le passage précédent 628 e-629 a, où le pronom neutre τούτων (e 4), ταῦτα (a 3), est ambigu. Seulement, si Clinias, admet, à tort selon l'Athénien, que les institutions de la Crète et de Lacédémone dirigent tout leur effort du côté de la guerre (τούτων ἕνεκα 628 e 4—5 = τῶν πολεμικῶν ἕνεκα 628 e 1), le ταῦτα de 629 a 3, à son tour, doit se rapporter à „ces choses de la guerre“⁴⁾; l'Athénien affecte provisoirement d'adopter, pour lui et pour Clinias le point de vue „belliqueux“ des anciens législateurs, quitte à reconnaître plus loin (630 d) qu'il les calomnie. Les trois emplois, au

* *Wiener Studien*, LXX, 1957 (*Festschrift Karl Mras*), p. 254-259.

¹⁾ Cf. *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, p. 27-40; *Mélanges Vitelli* II (= *Aegyptus*, XXXII, 1952), p. 223-231; *Mélanges A. Diès*, Paris, 1956, p. 69-77 (ci-dessus, n° 1 et 3).

²⁾ Cf. *Revue des études grecques*, LV, 1942, p. 14-21.

³⁾ Cf. *Museum Helveticum*, XI, 1954, p. 218.

⁴⁾ Comme celui de a 6; cf. O. Gigon, *o. c.*, p. 218, n. 3.

neutre pluriel, du démonstratif οὗτος, vont de pair avec ceux de σπουδάζειν (τὴν σπουδὴν ποιεῖσθαι) 628 e 4, 629 a 3 et 6; le ταῦτα de a 6 n'est donc pas une „gaucherie“⁵⁾. Ce parallélisme doit mettre en garde contre la tentation d'écrire (a 3) κατὰ ταῦτά.

I 630 b 4, Eusèbe lit seul ἐν ᾧ πολέμῳ pour l'ἐν τῷ πολέμῳ de „Platon“. La conjecture de R. G. Bury, ἐν γ' ᾧ πολέμῳ, rend peut-être mieux compte du τ dans le τῷ d'AO.

I 631 a 8, πῇ δὴ οὖν σε ἔτ' ἂν ἐβουλόμην διελέμενον λέγειν αὐτός τε ἀκούειν. Ce texte, que j'ai traduit „Par quelles distinctions aurais-je donc voulu te voir poursuivre ton exposé et continuer moi-même à t'entendre“, est celui d'AO. Mais à la place de l'ἔτ' ἂν des mss de Platon, ceux d'Eusèbe ont ὃ τᾶν (IN) ou τ'ᾶν (O). Les deux variantes offrent un sens. L'ὃ τᾶν familier, „mon bon“⁶⁾, ne détonnerait pas à côté de σε (à accentuer alors: σέ), et ἐβουλόμην se passerait de ἂν avec une valeur proche de l'irrél; cf. ἐχρήν b 3. Mieux encore, le τ' de τ'ᾶν opposerait σέ τε (λέγειν) à αὐτός τε (ἀκούειν); et comme l'ἔτ' des mss de Platon n'apporte rien de bien nécessaire, je me demande maintenant si le meilleur texte ne serait pas: σέ τ'ᾶν ἐβουλόμην... ἀκούειν; en sorte qu'il faudrait imprimer la leçon du *Bononiensis* d'Eusèbe et la mettre en tête de l'apparat correspondant.

631 c 7. Le νοῦ d'Eusèbe (et de Théodoret⁷⁾) est préférable au νοῦν des mss de Platon et de Stobée.

632 a 2. Sur la graphie d'Eusèbe, παραπεφυλακότεα avec un π au lieu du χ de „Platon“, cf. K. Mras, in *Rheinisches Museum*, XCII, 1944, p. 233.

634 d 5. Le λόγος (ἂν ἕτερος εἴη) d'Eusèbe, sans article, vaut mieux que l'ὁ λόγος des mss de Platon⁸⁾.

639 a 6, je lis avec lui (μετὰ) κακῶν (ἀρχόντων) au lieu de τῶν κακῶν (Platonis AO); et, 639 a 7, ἡγούμεθα au lieu d'ἡγώμεθα.

II 653 b 4, son λόγον (λαμβάνειν), au lieu du λόγῳ d'AO, s'accorde mieux avec la reprise λαβόντων δὲ τὸν λόγον: „avant l'aveil de la raison... une fois la raison éveillée“.

⁵⁾ O. Gigon, *ibid.*

⁶⁾ Sur ὃ τᾶν, cf. G. Björck, *Das Alpha Impurum und die tragische Kunstsprache*, Uppsala 1950, p. 275–277; E. Brunius-Nilsson, *DAIMONIE*, Uppsala, 1955, p. 94–95.

⁷⁾ Cf. „Le Platon de Théodoret“ (*Revue des études grecques*, LXVIII, 1955), p. 174 et n. 3 (ci-dessus, n° 4).

⁸⁾ Voir les parallèles d'E. B. England *ad loc.*

671 a 6, son ἀεί remplace l'inintelligible εἰ de „Platon“.

671 b 1, son λεγομένων doit être préféré au γιγνομένων de „Platon“, amené par le γιγνόμενος et le γίγνεσθαι qui précèdent. La confusion se rencontre ailleurs, v. g. *Lettre VII*, 327 b 1, λεγομένους O: γενομένους A. — Bury conjecture ici συγγιγνομένων (sc. συλλόγων?).

671 d 1, tous les éditeurs lisent avec lui τὸν pour le τὸν μὴ d'AO.

Il suffit de parcourir l'apparat des *Lois* dans la collection des Universités de France (G. Budé) pour trouver nombre de cas semblables. Les livres III—VI en contiennent moins; pour ceux des livres VII—XII et pour l'*Epinomis*, je me permets de renvoyer à l'article précité des *Mélanges Vitelli*⁹⁾.

Arrêtons-nous seulement à X 898 e 2, dont je n'avais pas parlé alors et où Eusèbe fournit la leçon essentielle. Il s'agit du „genre d'être“ (γένος e 1) qui „ne se révèle qu'à l'intellect“. Le texte des mss de Platon, reproduit par Bekker (Londres, 1826), νοητὸν δ'εἶναι· νῶ μόνῳ δὲ καὶ διανοήματι (λάβωμεν) ,oppose à ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι le seul νοητὸν, qui gagne à être renforcé par νῶ μόνῳ; d'autre part, δὲ devrait venir en second lieu, après νῶ, non après le groupe νῶ μόνῳ; aussi Baiter, un des éditeurs de Zurich („Turicensis“), puis R. G. Bury, coupent-ils après μόνῳ, en insérant avant δὲ une reprise: ⟨μόνῳ⟩ Baiter, ⟨ῶ⟩ Bury. Cette dernière reprise, par un relatif en fonction de démonstratif, est sans doute la meilleure; mais elle se trouve déjà chez Eusèbe, qui a νοητὸν δ' εἶναι (εἶναι om. I) μόνον· ῶ δὲ καὶ . . . Le texte établi par Mgr Diès pour la collection Budé combine donc ici les données de Platon et d'Eusèbe, sans y introduire aucun élément conjectural. Cette remarque ne tend pas à diminuer le mérite de R. G. Bury, qui est encore plus grand s'il ignorait l'ῶ d'Eusèbe.

II. Aréthas

Un exemple particulièrement significatif de l'importance d'Aréthas pour l'établissement du texte des *Lois* se trouve au livre X, 905 b 1.

La démonstration de la Providence, second temps de l'argumentation platonicienne contre les athées¹⁰⁾, n'a pas partout la

⁹⁾ Ci-dessus, p. 254, n. 1.

¹⁰⁾ *Lois*, X 899 d 5—905 d 2, annoncé *Rép.* II 365 d 7—e 2, résumé *Epin.* 980 d 1.

même force; aux pp. 901—902, certains passages languissent un peu; mais, dans son ensemble, elle présente une belle composition: a) exhortation liminaire (899 d 6—900 b 8), répondant à celle qui s'adressait au jeune athée (888 a—d); b) preuves argumentales, tirées du principe que leur sagesse, leur volonté bénéfique, leur toute-puissance empêchent les dieux de négliger les petites choses: la providence est désignée ici par les mots ἐπιμέλεια, ἐπιμελεῖσθαι, ἐπιμελής, non par celui de πρόνοια comme dans le *Timée*, où il s'agit, à la lettre, de „prévision“¹¹⁾; c) incantation, destinée à calmer le „bouillant discuteur“ en le persuadant qu'il a une place dans l'univers et à réfuter l'objection tirée du bonheur des impies proclamant le triomphe final de la justice. La dernière partie de l'incantation revêt la forme d'un mythe eschatologique¹²⁾; on y retrouve l'opposition, habituelle depuis le *Gorgias*, entre un lieu meilleur réservé aux bons et un lieu „contraire“ (904 e 2) réservé aux méchants; sans entrer dans le détail de la vie qui les y attend, le mythe insiste sur le contact du milieu, vertueux ou corrompu, qui constitue la récompense ou la peine principale¹³⁾; surtout, il met les changements des êtres animés, — changements dont ils ont la cause en eux-mêmes“, — en relation avec des déplacements dans l'espace: l'importance de ces déplacements est proportionnée à celle de la transformation intérieure en bien ou en mal (904 b 6 — e 6; cf. 903 d 6—7). Ici vient un mouvement tout biblique; aussi l'apologiste Eusèbe de Césarée, après avoir cité tout au long la démonstration de la Providence, revient-il sur les deux lignes 905 a 5—6, οὐχ οὕτω . . . ἀναπτίση pour en souligner la ressemblance avec le Psaume 138 (hébr. 139), 7—12¹⁴⁾. Platon ajoute: „Tu paieras aux dieux la peine que tu dois, soit que tu restes ici-même,

¹¹⁾ Ἐπιμέλεια 900 d 2, 903 e 3; ἐπιμελεῖσθαι 901 b 1 et 3; c 3, 4, 6; 902 a 3 et 7, c 10, d 3, e 9; 903 b 5, 904 a 4, 905 d 2; ἐπιμελής 900 c 8, 902 c 2; πρόνοια Tim. 30 c 1, 44 c 7.

¹²⁾ Cf. P. Kucharski, in *Lettres d'Humanité*, XIII, 1954, p. 31—51.

¹³⁾ Il n'est pas question ici de métempsycose; cf. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 641.

¹⁴⁾ *Prép. Evang.*, XII 52, 32 (p. 636 a—b Viger). Un lecteur du ms. Oa éte, lui aussi, frappé de la similitude. En effet, une „main récente“, sans doute du XV^e siècle, y a écrit cette scholie que W. C. Greene déclare „illisible“ (*Scholia platonica*, Haverford, 1938, p. 358): ἔμοιον τῷ (= cf.) εἰάν ἀναβῶ ἐς τὸν οὐρανὸν σὺ ἔχεις εἰ· εἰάν καταβῶ ἐς τὸν ἄδην πάρει· εἰάν ἀναλάβω τὰς πτέρυγας μου καὶ κατασκηνῶ πρὸς θρόνον· καὶ γὰρ ἔχεις ἡ χεὶρ σου ὁδηγήσει. Ce sont, un peu déformés, les versets 8, 9 et 10a du ps. 138. (Même idée chez Hérodote (IV 132) et Euripide (*Hippolyte*, 1290—1293; *Médée*, 1296—1297).

soit que tu t'en ailles chez Hadès ou qu'on te transporte en quelque lieu plus inaccessible encore" (905 a 7—b 1). „Plus inaccessible" traduit ἀπώτερον, leçon marginale d'A³O³.

Les deux manuscrits A (Paris. gr. 1807) et O (Vatic. gr. 1), de la fin du IX^e s., constituent les sources primaires et d'ordinaire uniques de la tradition directe des *Lois*. L'édition des Universités de France (G. Budé) y désigne par l'exposant 3 la main d'Aréthas, diacr. de Patras, puis archevêque de Césarée de Cappadoce, et le meilleur philologue byzantin de la génération qui suivit celle de Photius¹⁵). Les exemplaires des *Lois* qu'il collationnait et dont sa fine écriture reportait les variantes en marge des manuscrits A et O en contenaient deux à cet endroit: ἀπώτερον καὶ ἀγριώτερον. Tel est, en effet, le γράφεται de O, qu'il faut interpréter en séparant les deux éléments: d'autres manuscrits avaient, l'un (ou: les uns) ἀπώτερον, l'autre (ou: les autres) ἀγριώτερον; voilà pourquoi, dans la marge de gauche du f^o 264 v^o de A, Aréthas n'a écrit qu' ἀπώτερον; il trouvait déjà, dans la marge intérieure de la même page, un γρ' ἀγριώτερον, de la seconde main de A. C'est entre ces deux leçons qu'il faut opter; l'ἀγριώτερον de A O Eusèbe et l'ἀτεπώτερον de L(aurentianus 80, 17), du XV^e s., n'entrent pas en ligne de compte.

De prime abord, l'ἀγριώτερον de A²O³ donnerait le sens attendu: il opposerait à un Hadès „sinistre" par l'obscurité et les tourments qu'il évoque un lieu „plus sinistre encore"; il préciserait, dit England, l'euphémisme „contraire" de 904 e 2 (cf. 896 e 2, τῶναντία, pour „le mal"). La région du Styx reçoit la même épithète dans le *Phédon* (113 b 8, τόπον . . . ἄγριον), et un paysage du même genre servira de cadre à la plus dure des prisons que prévoit la fin du l. X des *Lois* (908 a 7, ἀγριώτατος . . . τόπος). Mais dans la page qui nous occupe, l'accent ne porte pas sur l'atrocité des supplices ou l'aspect sinistre du lieu destiné aux coupables; il s'agit de la distance que ceux-ci voudraient mettre entre eux et la justice divine, et qui n'arrête pas cette justice. Ficini avait vu juste en traduisant la leçon d'O³: „sive ad remotiorem aliquem inaccessibilemque locum translatus"¹⁶): le contexte paraît en faveur d'ἀπώτερον.

¹⁵) Cf. E. des Places, in *Introduction aux Lois*, Paris, 1951, p. CCVIII—CCIX. CCXI—CCXV.

¹⁶) Ast se demande si Ficini n'a pas lu ἀξιώτερον, dont ἀγριώτερον aurait été une glose.

Paléographiquement, cette leçon explique au mieux les variantes ou détériorations du texte. L'archétype en onciales (sans accents ni esprits) devait avoir ΑΠΩ-; le moindre vide dans la barre supérieure du Π suffit à rendre compte d'ΑΠΩ- dans l'ἀγιώτερον de AO Eusèbe. Comme cette dernière leçon ne satisfaisait guère (pas plus que l'ἄγιον ὄλον de 904 d 8, corrigé par Badham, que suivent Bury et Diès, en ἀγίαν ὁδόν), on l'aura corrigée en ἀγριώτερον; le passage d'un mot à l'autre est facile, et la fin du l. VII en fournit un exemple: 824 a 16, ἀγρίοις: ἄ. ἀγίοις i. m. K, c'est-à-dire qu' „ailleurs“ (ἀ. = ἀλλαχοῦ) se lisait ἀγίοις, et l'annotateur du manuscrit de Venise Marcianus graecus 188 (K) nous a conservé cette lecture. Celui de L, étonné de l'ἀπώτερον d' O³, aura recopié la note marginale de son modèle en écrivant, au lieu d'ἀπώτερον, ἀτοπώτερον, qui peut se rendre: „plus étrange“, ou peut-être: „plus monstrueux“.

Pourquoi cet étonnement, qui s'est exprimé par la correction ἀτοπώτερον? L'adjectif ἀπώτερος n'existe pas ailleurs chez Platon; il se trouve deux fois (adverbialement) chez Euclide, et „Suidas“ le glose par μακρότερος¹⁷). Mais Platon emploie l'adverbe ἀπωτέρω (*Rép.*, V 449 b 2; *Phèdre*, 254 c 4), et l'on ne voit pas comment ἀπώτερον se serait introduit dans son texte à la place d'un mot plus courant.

Si ἀπώτερον peut reparaître dans les *Lois*, le mérite en revient à Aréthas; un peu plus haut (X 897 b 2), c'est à celui-ci qu'un passage difficile devait ses meilleures leçons, θεὸς οὖσα ὁρθά. Au l. IX, 862 b 6, son γράφεται (i. m. A³O³) ῥλαβέν est confirmé par le témoignage du Pap. 23 d'Oxyrhynchus; 862 c 4, il a conservé la bonne leçon εἰς φιλίαν. La plupart de ces variantes figuraient déjà dans l'édition de J. Burnet; mais il fallait les études consacrées depuis une quarantaine d'années au manuscrit du Vatican et l'examen répété de ce manuscrit pour qu'il fût possible de déterminer, soit dans A, soit dans O, l'apport du grand philologue byzantin.

¹⁷) Ἀπώτερος ὁ μακρότερος, A 3678 Adler; et de même dans le *Lexicon Ambrosianum* inédit, sur lequel cf. A. Adler, *Suidae Lexicon*, I, Leipzig et Berlin, 1928, p. XVII–XVIII.

LA TRADITION PATRISTIQUE DE PLATON

(Spécialement d'après les citations des *Lois* et de l'*Epinomis* dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée)*

La tradition patristique de Platon rentre dans un sujet plus vaste, trop vaste : le platonisme des Pères. Ce platonisme a intéressé et inquiété les gens d'Église, lorsqu'aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles, avec la renaissance des lettres antiques et les premières éditions imprimées soit de Platon soit des Pères, ils pouvaient lire ces deux sortes d'œuvres et constater l'influence de la première sur la seconde. Au scandale de certains, Platon apparaissait comme une des sources principales de la réflexion patristique, à côté, sinon même au niveau de l'Écriture. D'autres acceptaient pour les livres saints un pareil voisinage, dont ils trouvaient l'explication dans les premiers apologistes grecs et qu'ils ne craignaient pas de justifier : le jésuite Baltus, par exemple, publiait, au début du *xviii^e* siècle, sa « Défense des SS. Pères accusés de platonisme » (1).

Il suffit de parcourir les bibliographies de patrologies récentes, comme celles de B. Altaner ou de J. Quasten (2), pour mesurer la place que tiennent, à propos de plusieurs des Pères, les travaux sur leurs rapports avec Platon. C'est particulièrement sensible pour S. Justin martyr, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Théodoret de Cyr, S. Cyrille d'Alexandrie. Ces auteurs

(*) Texte original d'une conférence donnée à la Görres-Gesellschaft (Fulda, 3 octobre 1966) : *Revue des études grecques*, LXXX, 1967, p. 385-394.

(1) Paris, 1711.

(2) B. Altaner, *Patrologie*, 5^e éd., Fribourg/B., 1958 ; J. Quasten, *Patrology*, Utrecht et Anvers, I, 1950 ; II, 1953 ; III, 1960.

fournissent le plus grand nombre des citations expresses. Mais l'absence ou la rareté des citations littérales chez les Cappadociens n'empêche pas que l'influence de Platon sur eux n'ait été profonde, pour les idées comme pour la forme. De là bon nombre de dissertations, comme celles de R. Gottwald et de K. Gronau en Allemagne, de Th. L. Shear et de H. Cherniss en Amérique (3). L'article du P. René Arnou dans le *Dictionnaire de théologie catholique* a donné une première synthèse des apports platoniciens à la patristique (4).

Sur ce terrain immense on peut concevoir diverses attitudes. L'historien de la théologie étudie ce que la pensée de tel ou tel Père doit à Platon, comment il a trouvé dans les *Dialogues* ou les *Lettres* l'amorce d'un développement ou même le pressentiment d'un dogme. L'historien de la philosophie compare au néoplatonisme contemporain les opinions de Grégoire de Nysse ou du Pseudo-Denys l'Aréopagite sur l'âme, sur les vertus, sur les anges ou les démons ; ce en quoi il doit prendre garde aux changements, souvent essentiels, que les Écritures ou la tradition chrétienne imposaient. A son tour, un relevé des citations de Platon chez les Pères présente un intérêt double (5). Les citations proprement dites, — non les allusions ou imitations, — aident à fixer le texte de Platon, soit qu'elles confirment la leçon d'un des manuscrits de base, soit surtout qu'elles fournissent une variante préférable à la tradition directe. De plus, à condition d'être recensées dans leur totalité, elles permettent de reconstituer le fonds commun où puisent les Pères pour leurs apologies du christianisme et qui, mises à part les lectures d'ensemble de tel d'entre eux, comme Clément ou Origène, repose sur un florilège peut-être établi de bonne heure par un chrétien. La reconstitution de ce florilège, tentée en vain jusqu'ici pour les écoles païennes, apporterait bien des informations sur la culture des Pères et l'importance de

(3) C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Diss. Göttingen, 1908 ; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno Platonico*, Diss. Breslau, 1906 ; Th. L. Shear, *The Influence of Plato on Saint Basil*, Diss. Baltimore, 1906 ; H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930.

(4) R. Arnou, « Platonisme des Pères », in *D.T.C.*, XII.2, 1935, c. 2258-2392.

(5) Sur les diverses espèces de citations, cf. W. Krause, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Vienne, 1958, p. 51-58, bien résumé par A. Labhardt, in *Gnomon*, XXXII, 1960, p. 252-253.

cette culture dans leur formation de philosophes et de théologiens. P. Canivet s'y est efforcé dans ses travaux sur la *Thérapeutique* de Théodoret : en éliminant les textes empruntés par l'apologiste à Clément d'Alexandrie et à Eusèbe (6), il a prouvé l'existence d'une source X qui a toutes chances d'être l'anthologie cherchée (7). Il n'était pas le premier à regarder dans cette direction. Dès 1926, A. D. Nock écrivait dans ses prolégomènes à un traité du iv^e siècle, le *Des dieux et du monde* de Sallustius : « On y relève bien des traces de ce savoir doxographique. La tradition scolaire est plus importante pour l'histoire de la pensée grecque tardive que ne l'est l'enseignement original : son existence paraît expliquer la curieuse habitude de citer les arguments héréditaires d'une manière comme sténographique » (8). Et dans sa préface à la traduction du même Sallustius, le P. Festugière, renvoyant d'ailleurs à Nock, s'exprimait en termes voisins : « A comparer l'opuscule... avec d'autres manuels ou épitomés (Albinus, Apulée, Maxime de Tyr, Arius Didyme), on se rend compte que le corps de l'ouvrage (v-xiii) développe des lieux communs de la philosophie éclectique en vogue à partir du iv^e siècle » (9). Il s'agit, on le voit, d'abrégés scolaires ; ce n'est pas encore le florilège, dont, au dire de P. Courcelle, la « mise en évidence » est « le principal résultat » de l'effort de P. Canivet (10).

Un corpus platonicien de la patristique ne pourra se constituer qu'à partir d'éditions critiques vraiment satisfaisantes et munies d'*indices locorum* complets et précis. Or, s'il existe de ces éditions pour les œuvres de Clément d'Alexandrie (Stählin), le *Contre Celse* d'Origène (Koetschau), la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (Mras), et si la *Thérapeutique* de Théodoret, — *curatio curata* ! — a déjà bénéficié des soins de P. Canivet au n° 57 de la collection « Sources chrétiennes », en attendant qu'il reprenne cette édition dans

(6) Cf. déjà C. Roos, *De Theodoro Clementis et Eusebii compilatore* (« Diss. phil. Halenses », VI, 1 ; Halle, 1885).

(7) P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris, [1958], surtout 2^e partie, p. 127-253.

(8) A. D. Nock, *Sallustius Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, 1926, p. xxxviii.

(9) A.-J. Festugière, *Trois dévots païens*. III. *Sallustius*, Paris, 1944, p. 15, (la n. 1 renvoie à Nock, *o. c.*, p. xxxix et xcvi-xcvi). Voir aussi J. H. Waszink, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, III, 1957, p. 149 ; B. Wyss, « Doxographie », in *R.A.C.*, IV, IV, 1958, c. 197-210.

(10) P. Courcelle, in *R.E.A.*, LXII, 1960, p. 230.

Griechische christliche Schriftsteller, la plupart des Pères sont réduits à des éditions vieilles (Otto pour Justin) et aux tables de Fabricius-Harles ou de Migne. Sans doute, la situation que je décrivais il y a vingt ans (11) s'est nettement améliorée, et des recherches parallèles de plus en plus nombreuses laissent espérer d'autres progrès. Les futures éditions de Platon pourront sans doute tenir un plus grand compte de la tradition patristique. Celles, centenaires, de G. Stallbaum et de M. Schanz s'en préoccupaient plus que ne l'a fait Burnet au début de ce siècle. La Collection des Universités de France lui a porté une attention inégale ; c'est L. Robin qui, en y puisant, a le plus enrichi, — et parfois surchargé, — l'apparat du *Phédon*, du *Banquet* et du *Phèdre*. Pour les *Lois* et l'*Epinomis*, une enquête méthodique a permis des constatations dont je voudrais rappeler les principales, en m'attachant de préférence à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, cette mine de citations. J'examinerai d'abord l'intérêt de certaines variantes pour l'établissement du texte, puis le choix des passages cités.

I

INTÉRÊT DES VARIANTES POUR L'ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

Au premier livre des *Lois*, l'Athénien cite Théognis pour exalter le citoyen qui reste loyal au milieu de la discorde. Comparé à celui qui se signale à la guerre, « il se montre de fort loin supérieur, d'autant, somme toute, que la justice, la maîtrise de soi et la sagesse unies au courage l'emportent sur le seul courage réduit à soi-même » (630 a 2-b 2). Les trois derniers mots du grec, αὐτῆς μόνον ἀνδρείας (630 b 2), manquent dans les manuscrits de Platon ; ils proviennent de Proclus et des deux meilleurs témoins de la *Préparation évangélique*, ceux de Venise (I) et de Bologne (O) ; voilà un cas où la tradition indirecte permet de rétablir, à peu près certainement, le texte de Platon (12). Un peu plus loin (630 b 4), l'εὔ qui suit διαβάντες δὲ est propre à Eusèbe, comme le relatif φ, élégant et

(11) « La Tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I-VI) », in *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, p. 28 (ci-dessus, n° 1).

(12) Cf. *Wiener Studien*, LXX, 1957, p. 254 ; ci-dessus, n° 5.

nécessaire au sens, à la place du simple article : les manuscrits de Platon donnent ἐν τῷ πολέμῳ, ceux d'Eusèbe ἐν ᾧ πολέμῳ, où R. G. Bury insère un γ' qui rendrait compte du τ de τῷ (ἐν γ' ᾧ πολέμῳ).

Eusèbe, comme beaucoup d'autres citateurs énumérés déjà par W. L. Lorimer, dans son édition du *De mundo* attribué à Aristote (13), — et il n'était pas difficile d'ajouter à cette liste (14), — rapporte la phrase du livre IV sur « Dieu commencement, fin et milieu de tous les êtres » (715 e 8-716 a 1) dont on retrouverait peut-être un écho chez le P. Teilhard de Chardin : « Incapable de se mélanger et de se confondre en rien avec l'être participé qu'il soutient, anime, relie, Dieu est à la naissance, à la croissance, au terme de toutes choses » (15). Pour ce passage, qui d'ailleurs n'apporte pas de variante notable, « la comparaison des états range Théodoret du côté d'Eusèbe. Il faut donc exclure Clément comme source » (16).

Au livre VIII, 868 c 6, le début de la phrase serait impossible à construire sans l'ἄν δ' ὃ qu'Eusèbe lit à la place de l'ᾧ δὲ des manuscrits AO de Platon (17).

Au livres XI et XII, Eusèbe fournit deux leçons intéressantes, mais qui ne sont pas forcément préférables à celles des manuscrits platoniciens. La première appartient à son manuscrit B (Parisinus graecus 465, de la fin du XIII^e siècle), qui serait plus souvent mentionné s'il avait moins de lacunes pour les livres XI et XIII de la *Préparation* et s'il n'omettait entièrement le livre XII, le plus riche en citations de Platon (18). Il s'agit (XI 914 a 3-8) d'affranchir l'esclave qui a dénoncé, selon un devoir strict dont l'inaccomplissement entraînerait la mort, l'enlèvement d'un dépôt enfoui sous terre. « Cet esclave, s'il dénonce, sera libéré, à juste titre, par la cité, en payant au maître le prix qu'il vaut. » J'ajoute à la traduction ambiguë de Diès un « en », pour rattacher sans équivoque « payant »

(13) Paris, 1933.

(14) Je l'ai complétée dans les *Mélanges J. Saunier* (*supra*, n. 11), p. 34-35, et dans ma note *ad loc.* (Platon, *Œuvres complètes*, XI, 2, Paris, 1951, p. 65, n. 2).

(15) P. Teilhard de Chardin, *Œuvres*, V. Paris, 1959, p. 396.

(16) P. Canivet, *Histoire...* (*supra*, n. 7), p. 218, n. 9.

(17) Pour les citations tirées des livres VII-XII des *Lois* ainsi que de l'*Epinomis*, cf. *Mélanges Vitelli II* (= *Aegyptus*, XXXII, 1952), p. 225-230 (ci-dessus, n° 3).

(18) Dans ce ms., « liber XII totus desideratur » (H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 158).

au sujet « cet esclave » et traduire ainsi l'ἀποδιδούς du texte, leçon d'« Eusebii B » ; c'est alors l'esclave qui, par forme de vente fictive à un dieu, par exemple à l'Apollon de Delphes, verse au maître le prix de son rachat ; on sait la fréquence de ces ventes, étudiées, après Paul Foucart, par Aristide Calderini (19). Mais les manuscrits ION d'Eusèbe donnent, comme AO de Platon, un ἀποδιδούσης qui se rapporte à la cité, auquel cas c'est celle-ci qui dédommage le propriétaire de l'esclave. England, J. B. Bury, puis, récemment J. M. Pabón et M. Fernandez-Galiano (Madrid, 1960) ont gardé cette leçon qui a pour elle le passage parallèle 932 d 6-7 : là, c'est « le trésor public » qui « rembourse au maître la valeur » de l'esclave dénonciateur, si ce dernier appartient à un tiers (c'est-à-dire à un citoyen différent à la fois des coupables et des victimes). Un autre cas douteux est la phrase qui interdit d'employer pour les offrandes aux dieux « l'ivoire pris à un corps séparé de l'âme » (XII 956 a 1-2) : « ce n'est pas, continue le texte, une offrande pure. » Cette traduction, celle d'A. Diès, suppose la variante εὐαγές, largement attestée dans la tradition indirecte : non seulement la *Préparation évangélique*, représentée ici (III 8,2) par six manuscrits (outre BION, le Paris gr. 451, A, — calligraphié par Baanès en 914 pour Aréthas et qui, ne contenant que les cinq premiers livres de la *Préparation*, n'intervient pas pour les autres citations, — et le Batopedianus 180, V, de Vatopédi au Mont-Athos, datable de 1335 environ), mais encore les *Stromates* et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, la *Thérapeutique* de Théodoret (III 75), et chez les Latins, Cicéron (*De legibus*, II 45) et Lactance (*Div. Inst.*, VI 25). Cicéron, en effet, traduit (*ebur*) *haud satis castum*, et Lactance, (*ebur*) *non castum donum Dei*. Par contre, l'εὐχερι donné en grec par Apulée, corrigé par R. Helm en εὐχαρι, peut correspondre à l'εὐχερές des manuscrits de Platon. Cette dernière leçon n'est peut-être pas inadmissible. Que l'ivoire soit une matière impure, cela va de soi, pourrait-on dire, puisqu'il provient d'un cadavre, — celui d'un éléphant ; il y avait plus d'utilité à préciser qu'il est οὐκ εὐχερές, « difficile » (à travailler) ; car la suite du passage impose aux autres travaux exécutés en l'honneur des dieux une limite dans le temps :

(19) Cf. P. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité*, Paris, 1867 ; A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milan, 1908.

[Néanmoins, avec les éditeurs qui vont être cités en sa faveur, j'adopterais maintenant la leçon *apodidousēs* ; cf. ma recension de T. J. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*, Londres, 1972, in *R.E.G.*, LXXXVII, 1974, p. 437.]

un mois pour les tissus ouvrés par une femme, un jour pour les peintures : l'ivoire aurait donc contre lui de demander un labeur prolongé. Ici Pabón et Fernandez-Galiano ont imprimé εὐαγές sans même signaler l'εὐχερές de la tradition directe ; d'autres éditions reviendront-elles sur ce point aux manuscrits de Platon ?

L'*Epinomis* ne présente pas de variante notable. Mais nous allons retrouver ce dialogue à propos du choix des citations.

II

CHOIX DES CITATIONS

Quel principe guidait Eusèbe de Césarée, et, tout aussi bien, Clément d'Alexandrie ou Théodoret de Cyr, dans leur choix des passages cités ?

Comme la plupart des apologistes, Eusèbe, en face des œuvres de Platon, se sent partagé entre l'admiration pour tant de clartés, la pitié ou l'indignation devant de telles éclipses du sens moral. Mais ce n'est pas pure question de sentiment. Il y va, pour Eusèbe, de sa méthode apologétique. Avant lui, on se proposait un triple but : réfuter les objections des adversaires païens et venger le christianisme de leurs calomnies ; démontrer positivement la vérité de la religion ; enfin, passer de la défense à l'attaque, en dénonçant les contradictions, l'immoralité et les superstitions du paganisme (20). De ces trois desseins, le premier, celui de répondre aux objections païennes, s'était simplifié depuis l'époque d'Aristide ou d'Athénagore. La *Supplique* de celui-ci (c. 35) mentionnait trois griefs : « l'impiété, les festins de Thyeste (où l'on dévorait des enfants), les incestes à la manière d'Œdipe. » Eusèbe écrit à un moment où le christianisme, reconnu officiellement, doit repousser des arguments plus subtils. Ceux-ci se ramènent à deux : le christianisme abdique l'intelligence en se condamnant à affirmer sans preuves ; les chrétiens rejettent les traditions de leurs pères et professent un culte étranger. Sans être inédites, ces accusations prennent dans la *Préparation évangélique* tout leur relief, et Eusèbe

(20) Cf. H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939, p. 40-41.

a une façon originale de les combattre. A la première, le manque d'intelligence, il ne répond que par les faits : tout son ouvrage prouve la sagesse du christianisme, qui est celle de l'Écriture. A la seconde, l'infidélité à la religion traditionnelle, il oppose le tableau des erreurs et des scandales auxquels le chrétien se soustrait en renonçant à la religion de ses ancêtres. Ce procès de la morale grecque forme une grande partie de la *Préparation évangélique* et dicte largement à Eusèbe le choix de ses citations. Alors que les anciens apologistes puisaient surtout dans les florilèges antérieurs, l'immense lecture d'Eusèbe lui permet de s'en constituer un personnel, où les textes parlent d'eux-mêmes et, en se heurtant, révèlent les dissensions internes du paganisme (21). Tout cependant n'est pas fange ou obscurité dans l'héritage antique ; si le paganisme prépare l'Évangile, ce n'est pas uniquement par ses déficiences, son indigence, un « surnaturel en creux » ou, selon l'expression du *Timée* (53 b), la misère d'un monde « d'où Dieu est absent ». Eusèbe, après Justin, croyait trouver chez Platon le Verbe, le *Logos*, et bien des pages qu'il a reproduites, touchant Dieu ou l'âme, pouvaient entrer dans la philosophie chrétienne.

A considérer les passages que l'apologiste a choisis dans les *Lois* et l'*Epinomis* pour illustrer son propos, il apparaît comme un juge clairvoyant et, somme toute, équitable, des vertus et des vices des païens. Nous le voyons citer de préférence les pages qui rapprochent Platon de la sainte Écriture et celles qui l'en éloignent le plus.

Le culte des astres répugne à Eusèbe, même s'il se distingue de l'idolâtrie (22). Que Platon attribue leur origine à l'auteur de l'univers, cela dénote son accord avec la sagesse hébraïque ; mais les adorer, les regarder comme des dieux ! L'*Epinomis* témoigne de cette erreur en deux endroits. Voici la première citation : « Quel est donc, Mégillos et Clinias, le dieu dont je parle avec tant de respect ? Sans doute l'univers, auquel il est si juste, comme le font sans exception tous les démons aussi bien que les dieux, d'adresser des hommages et des prières spéciales. Qu'il a été pour nous la cause de tous les autres biens, nous serions unanimes à en

(21) Id., *ibid.*, p. 52.

(22) Il les oppose (*Dém. év.*, IV 9, 10-11) comme la religion naturelle et la corruption de celle-ci ; cf. mes *Religions de la Grèce antique*, in *Histoire des Religions*, III, Paris, 1955, p. 263.

convenir » (977 a 2-7). « Un peu plus bas, dit Eusèbe, Platon ajoute » : « Parmi les dieux visibles, les plus grands, les plus vénérables, ceux qui portent de tous côtés les regards les plus perçants, il faut placer en premier lieu les astres et tous les corps dont nous les voyons escortés ; après eux et au-dessous d'eux, il faut, dans l'ordre, mettre les démons ; quant à l'espèce aérienne, qui occupe la place intermédiaire et vient en troisième lieu, qui fait l'office de messagère, c'est un devoir instant de l'honorer par des prières, en reconnaissance de sa médiation favorable » (984 d 4-e 4). Là-dessus Eusèbe (XIII 18, p. 702 V.) cite plusieurs extraits du *Timée*, une page de Philon, et termine par cette protestation à l'égard du philosophe (XIII 18, 705 c) : « Ce n'est pas pour le calomnier que je me suis laissé aller à ces propos ; car j'ai pour lui une vive admiration, je le regarde comme mon meilleur ami parmi tous les Grecs, je le révère, lui qui a eu des idées qui me sont chères et proches, sinon absolument les mêmes que moi ; seulement je montrais ce qui manque à sa pensée en comparaison de Moïse et des prophètes d'Israël. A vrai dire, si je voulais blâmer, il y aurait belle matière à critique : ces dispositions si augustes et si sages qu'il a prises dans la *République* à l'endroit des femmes, ou les solennels développements du *Phèdre* sur les amours interdites. » Dans le même livre XIII de la *Préparation*, le chapitre 19 insiste sur les aberrations des *Lois* à propos des exercices prescrits pour les filles (*Lois*, VII 796 b-c, 804 d-e, 813 e ; VIII 833 c-d) et de l'examen qui décide du mariage (*Lois*, XI 924 e-925 a). Le livre s'achève sur une comparaison des *Lois* et du *Deutéronome*, non sans noter qu'il y a chez Platon une foule de vues inattaquables : on acceptera les meilleures et on laissera de côté les autres.

La fin du livre XIII contient les principales accusations d'Eusèbe contre le platonisme ; dans le reste du livre et dans les deux précédents (XI-XII), il insiste bien davantage sur les mérites de la doctrine. Platon, dit-il au début du livre XI (2, p. 509 c V.), a été * le premier à réunir les parties de la philosophie, jusqu'alors dispersées et déchirées comme les membres de Penthée (le roi de Thèbes que les Bacchantes mettent en pièces dans la tragédie d'Euripide), et il en a fait un corps vivant et complet. Nous avons vu cités le passage du livre IV sur « Dieu commencement, fin et milieu de tous les êtres » (715 e-716 a) et celui de l'*Epinomis* sur le

logos divin (986 c), qu'Eusèbe et à sa suite Théodoret appliquent au Verbe.

A cette occasion, il faut dire un mot des « coups de pouce » que les apologistes savent donner au texte pour l'accommoder à leurs fins (23). Platon réclame pour chacun des dieux sidéraux « un apanage et un temps où chacun d'eux parcourt son circuit et réalise ainsi, pour sa part, l'ordre qu'a établi et voulu visible à nos yeux la loi de toutes la plus divine » (986 c 2-5). « Visible à nos yeux » traduit l'attribut proleptique ὁρατόν. Eusèbe et Théodoret ont supprimé le mot. C'est que pour eux le *logos* n'était pas la loi cosmique, d'origine peut-être pythagoricienne, mais bien le Verbe, dont ils trouvaient ici préfigurée l'action dans le monde. La citation a chez eux un contexte trinitaire. Pour Théodoret (II 76 fin), Platon connaissait l'auteur de l'univers et le Père de cet auteur ; la *Lettre II* (312 d-e), citée tout de suite après, s'interprétait dans le même sens (24).



Nous avons parlé surtout de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. A propos des vingt-cinq citations des *Lois* et des trois de l'*Epinomis* que contient la *Thérapeutique* de Théodoret, on montrerait de même la richesse et la qualité de ce florilège. L'auteur tend au même but qu'Eusèbe : illustrer le mélange d'ombre et de lumière que le paganisme offrait à la Révélation. Tantôt Platon lui apparaît comme le représentant par excellence de la morale païenne et tombe sous le coup de la même réprobation ; tantôt, et plus souvent peut-être, il le détache des erreurs de son temps pour en faire le précurseur des apologistes et leur allié inconscient à des siècles de distance.

(23) Sur les corrections « chrétiennes » de Théodoret, cf. P. Canivet, *Histoire* (*supra*, n. 7), p. 158-160.

(24) Cf. *R.E.G.*, L, 1937, p. 328.

ADDENDA

p. 257, ligne 11 : *au lieu de* (XIII 18, 705 c) *lire* (XIII 18, 17; 705 c-d) :

p. 257, ligne 32 : *lire* Platon, dit-il avec Atticus au début du livre XI (2, p. 509 c V.),...

LE PLATONISME DE PANÉTIUS*

Depuis une trentaine d'années, on a beaucoup écrit sur Panétius. Ce fut d'abord à l'occasion de son disciple Posidonius, dont la vogue s'étendait au maître¹ ; puis, à la suite des ouvrages de B. Tatakis et de M. Pohlenz, toute une série de dissertations et de travaux ont étudié Panétius pour lui-même². L'édition de M. van Straaten a réuni les fragments³, et la plus récente histoire de la philosophie grecque lui consacre un important chapitre⁴.

On a insisté sur son « humanitas »⁵. Peut-être ne serait-il pas sans

* *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, LXVIII, 1956, p. 83-93; cf. *Platonismo e tradizione cristiana*, p. 73-78.

¹ C'est le cas du chapitre d'I. Heinemann, dans *Poseidonios' metaphysische Schriften*, II, Breslau, 1928, p. 1-27.

² B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes*, Paris, 1931. M. Pohlenz, *Antikes Führertum, Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig et Berlin, 1934; cf., du même auteur : *Die Stoa*, I, Göttingen, 1948, p. 191-207; II, 1949, p. 97-102; « Panaitios » (5), dans Pauly-Wissowa, *R.-E.*, XVIII, 2, 1949, c. 418-440; *Stoa und Stoiker*, Zürich, 1950, p. 191-255; *Gestalten aus Hellas*, Munich, 1950, p. 588-610. *

³ M. van Straaten, *Panétius*, Amsterdam, 1946; *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leyde, 1952. Le premier de ces ouvrages contient une ample bibliographie (p. xi-xv); le second fait plus large place à l'Index d'Herculanum.

⁴ W. Capelle, *Geschichte der Philosophie*, IV^a, Berlin, 1954, p. 46-79. Cf. A. Grilli, *La Vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan et Rome, 1953, p. 110-164; « L'Opera di Panezio », in *Paideia*, IX, 1954, p. 337-353.

⁵ Cf. I. Heinemann, « Humanitas » (dans Pauly-Wissowa, *R.-E.*, S.-Bd. V, 1931, c. 282-310), c. 293-294; U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Reden und Vorträge*, II^a, Berlin, 1926, p. 190-215 (le chapitre date de 1917).

intérêt de rechercher les éléments de son platonisme. L'index des Stoïciens d'Herculanum attribué à Philodème, édité par Compagetti dès 1875 et tout dernièrement par A. Traversa, signale son amour de Platon : *ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων*¹. Cicéron nous apprend qu'il avait sans cesse Platon sur les lèvres et en faisait l'Homère des philosophes². Proclus range Panétius parmi les platoniciens³.

Étudier Platon chez Panétius, c'est en premier lieu relever les citations expresses de Platon dans les écrits de Cicéron qui transposent ceux de Panétius ; il s'agit avant tout du livre I^{er} du *De officiis*. Une tâche plus délicate consiste à retrouver l'inspiration platonicienne dans des thèses ou des développements que nous connaissons seulement à travers Cicéron.

I

Les citations platoniciennes que leur présence dans le livre I^{er} du *De officiis* permet d'attribuer à Panétius ne peuvent révéler la teneur du texte de Platon utilisé par ce philosophe. La plupart condensent l'original ; il en est peu à le traduire littéralement⁴. Dans tout son traité *des Devoirs* (*περὶ τοῦ καθήκοντος* ; fr. 34 v. Str.), la manière de Panétius semble avoir été plus abondante et plus fleurie que celle de l'imitateur latin. Le fr. 116, le seul qui nous soit par-

¹ A. Traversa, *Index Stoicorum Herculanensis*, Gênes, 1952, p. 83, c. 61 (= fr. 57 v. Str.).

² Cicéron, *De finibus*, IV, 28, 79 = fr. 55 v. Str. ; *Tusc.*, I, 32, 79 = fr. 56 v. Str.

³ Proclus, *in Tim.*, 50 b = fr. 59 v. Str.

⁴ La bibliographie de « Cicéron traducteur » est devenue considérable. Il suffit de renvoyer aux nombreux mémoires de R. Poncelet (*Revue des Études latines*, 1947 sq.), repris dans les thèses de 1953 : « Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique. » — « Cicéron et Chalcidius : deux époques du style philosophique latin. » Cf. le rapport de P. Boyancé sur « le Platonisme à Rome », dans *Association G. Budé, Congrès de Tours et de Poitiers*, Paris, 1954, p. 195-224, surtout p. 205.

venu dans une véritable version, compare le sage au pancratiaste, qui doit prévenir les coups ; la page d'Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, XIII, 28) se réduit à quelques lignes chez Cicéron (*De off.*, I, 23, 81), et les images ont presque toutes disparu.

5, 15, au début de la division des vertus cardinales. « Formam... et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores... excitaret sapientiae » vient de *Phèdre*, 250 d 4-7. Chez Platon, il s'agit de l'Idée du beau, que « forma honesti » représente dans l'ordre moral ; mais ce n'est pas elle, c'est la sagesse (φρόνησις) qui susciterait de telles amours : « sapientia » devrait être le sujet de « cerneretur » et de « susciteret », et non pas dépendre d' « amores ».

7, 22. « Non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat » traduit littéralement *Lettre IX*, 358 a 3-4, *ἕκαστος ἡμῶν οὐχ αὐτῷ μόνον γέγονεν, ἀλλὰ τῆς γενέσεως ἡμῶν τὸ μὲν τι ἡ πατρίς μερίζεται*. « Ortus... vindicat » forme un sénaire iambique et serait, sans « partem », un hendécasyllabe alcaïque ; il est vrai que le grec lui-même donne l'impression d'une citation poétique un peu arrangée. Si l'authenticité de la lettre est contestable, la pensée, elle, est pur platonisme ; cf. *Criton*, 50 e sv. ; *Lettre VII*, 331 c-d ; *Lois*, IV, 717 b-d¹.

9, 28. « Quod (philosophi) in veri investigatione versentur quodque ea... putent, propterea justos esse. » On pense au *Phédon* (64 d sv.) et à la *République* (V, 475 b sv.). « Contemnant et pro nihilo putent » rappelle *Banquet*, 216 e 2-4 (portrait de Socrate par Alcibiade).

A partir de 18, 61, il est question de la magnanimité².

19, 63 combine *Ménexène*, 247 a (« scientia... appellanda ») et *Lachès*, 197 b 6, mais « sua cupiditate, non utilitate communi »

¹ Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 88-90.

² Cette section a été commentée à plusieurs endroits de son livre par R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951.

ajoute une nuance d'amour-propre qui ne se trouve pas à ces endroits chez Platon et semble venir de Panétius ; celui-ci insistait sur le souci de l'intérêt général et le sens de la communauté humaine, et c'est dans le même esprit qu'il devait citer les chefs qui avaient préféré leur gloire personnelle au bien de leur patrie, comme les Spartiates Callicratidas et Cléombrotos (24, 84).

19, 64, « omnem morem Lacedaemoniorum inflammatum esse cupiditate vincendi » reproduit *Lois*, I, 630 d, si vraiment les institutions de Lacédémone ont « la guerre pour but principal », mais surtout *République*, VIII, 545 a 3 : φιλόνηκον... κατὰ τὴν λακεδαιμονικὴν... πολιτείαν. Les exemples fréquents d'un courage dissocié de la justice et de la tempérance expliquaient les réserves ou les condamnations de Platon (*Lois*, I, 630 b-c), et son jugement sur Tyrtée, le poète militaire de Sparte¹.

19, 65 (cf. 13, 41). « Principem se esse mavult quam videri. » « Principem » traduit l'ἄγαθόν de *République*, II, 361 b 8, ou même directement l'ἄριστον d'Eschyle, *Sept*, 592, cité par Platon², et où il s'agit d'Amphiaraos³. Ce « désir de primer » (*cupiditas principatus*, au début de 64) répondait à un instinct profond de l'âme grecque : αἰεὶ ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (*Iliade*, VI, 208) et rencontra à Rome une bonne terre. Il faut pourtant, disent Panétius et Cicéron, le subordonner au bien commun ; ils opposent (24, 84) la conduite d'un Fabius Cunctator, magnifiée par Ennius, à l'orgueilleuse témérité des Spartiates vaincus aux Arginusés et à Leuctres (Callicratidas, en 406 av. J.-C. ; Cléombrotos, en 371). Les paragraphes suivants (25, 85-87) prêchent la concorde civique : ne négliger aucun élément de la cité, tenir le juste milieu entre la

¹ Cf. « Platon et Tyrtée », in *Revue des Études grecques*, LV, 1942, p. 14-24, repris dans *Pindare et Platon*, p. 116 sq.

² Cf. Wilamowitz, *Reden und Vorträge*, II⁴, p. 203, n. 3.

³ Cf. *Pindare et Platon*, p. 55-56.

démagogie et les passe-droits aristocratiques, c'est le moyen d'éviter séditions et discordes. Ici plusieurs passages ont pu servir de sources : *République*, I, 342 c sv. ; IV, 420 b-c et 421 b ; *Alcibiade I*, 126 c ; *Lois*, IV, 715 b ; mais ces principes étaient ceux des Scipions : comme Polybe, Panétius avait accompagné le second Africain en Égypte et en Asie, sans doute aussi à Rhodes sa patrie¹ ; le *De finibus* insiste sur sa familiarité avec le vainqueur de Carthage et de Numance². Si le § 35 avait réprouvé la destruction de Carthage et de Corinthe, « ces deux yeux du front de mer³ », Panétius, après Platon, craint moins la guerre étrangère que la guerre civile⁴. Le § 87 cite librement la comparaison du pilote de *République*, VI, 488 b-c, et *Lois*, V, 731 a-b, sur l'émulation du bien public ; ceux qui préconisent d'autres moyens de le promouvoir ne doivent pas faire figure d'adversaires ; à l'exemple de « dissentiment cordial » donné par l'Africain et Metellus ne pouvait guère se joindre, malheureusement, celui d'un accord semblable avec Tibérius Gracchus ; les allusions du *De officiis* (I, 7, 21 ; II, 22, 77) à la réforme agraire de ce dernier reflètent l'hostilité des Scipions à son égard⁵.

L'étude de la magnanimité, une des parties les plus achevées de l'ouvrage, était, on le voit, particulièrement riche en citations expresses. Celle du *decorum*, qui commence à 27, 93, et traite aussi de la quatrième vertu cardinale, la *sôphrosynè*, n'en contient aucune ; mais l'inspiration y est souvent platonicienne ; c'est ce que nous allons essayer de montrer.

¹ Cf. *De republica*, III, 48.

² IV, 9, 23 (fr. 113 v. Str.).

³ « Illos oculos orae maritimae » (*De natura deorum*, III, 38, 91). *

⁴ Sur les idées de Panétius en matière de droit des gens, cf. W. Cappel, « Griechische Ethik und römischer Imperialismus » (*Klio*, XXV, 1932, p. 86-113), résumé dans *Geschichte der Philosophie*, IV², Berlin, 1954, p. 71-72 et 79. L'impérialisme ne se justifie que par une supériorité morale (*De republica*, III, 35-36, d'après Panétius).

⁵ Cf. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, Zürich, 1950, p. 375.

II

Déjà, aux §§ 85-86 du livre I^{er} du *De officiis*, il s'agissait moins de citations, même libres ou lointaines, que d'une inspiration générale. Celle-ci se retrouve dans la conception du « decorum », *πρέπον*, qui représente dans l'« honestum » (*καλόν*) l'aspect proprement esthétique : « de una reliqua parte honestatis dicendum... in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae... cernitur » (I, 27, 93 = fr. 107). Le sentiment du beau était apparu plus haut comme une des supériorités de l'homme par rapport aux autres vivants et se rattachait au sens de l'ordre : « nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit,... constantiam, ordinem in consiliis factisque,... ne quid indecore... faciat » (4, 14 = fr. 98). Ici l'« ornatus vitae » correspond au *κόσμος* des Pythagoriciens et de Platon, harmonie de l'âme et du monde, tel que le *Gorgias* (506 c-508 a) le définit dans un morceau où point la théorie des Idées¹ ; c'est un peu la vie civilisée (« cultum et victum », 4, 12 = fr. 98), qui répond à une tendance primaire de la nature humaine et dont Platon avait souvent décrit les origines : dans la *République* (II, 372 a-e), le *Politique* (272 a-b, 274 b-e), le *Timée* (22 d), le *Critias* (109 d-110 a), les livres III (676 a-682 e) et IV (713 c-714 a) des *Lois*. Les « deux thèmes littéraires : paradis primitif et civilisation donnée gratuitement, sauvagerie primitive et civilisation lentement conquise² », revêtent des formes diverses selon que l'on considère l'âge d'or, avec son végétarisme « orphique » (*Lois*, VI, 782 c 2-7) ; la tradition de la vie bestiale avant les progrès de la civilisation (*Critias*, *Sisyphe*, v. 1 sv. = Diels⁵ 88 B 25 ; Isocrate, *Panegyrique*, 28), avec l'anthropophagie dans une partie au moins de la tradition (*Epinomis*, 975 a 4-5) ; ou enfin la barbarie, à l'époque historique, chez des peuples qui vivent à la

¹ Cf. L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, p. 102-103.

² A. Diès, *Introduction aux Lois*, Paris, 1951, p. xviii.

manière des bêtes et se nourrissent de chair humaine, dans le Pont par exemple (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1148 b 22)¹. Après Platon, ou plutôt dans le temps même où Platon, proche de sa fin, travaillait encore aux *Lois* et à l'*Epinomis*, le jeune Aristote recueillait dans le *De philosophia* les derniers enseignements de son maître². Plus tard, au témoignage de l'Épicurien éclectique Philodème, le Stoïcien Persée, auditeur de Zénon, défendra une conception semblable de la *paidéia*, avec ce surcroît qu'il verra dans les « premiers inventeurs » les vraies divinités³. Cicéron nous a conservé le passage : « At Persaeus, ejusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas⁴... »

Après avoir, au § 93, fait du « decorum » une partie de l'« honestum », Panétius-Cicéron convient, au § 94, que « honestum » et « decorum » ne peuvent se séparer, en sorte que le « decorum » doit s'étendre aux trois autres éléments de l'« honestum », prudence, justice, magnanimité : « non solum in hac parte honestatis... sed etiam in tribus superioribus qui deceat apparet » ; cf. 5, 17 fin : « honestatem et decus ». Et si « honestum » répond, autant et mieux que « pulchrum », au beau moral des Grecs, καλόν, la réalisation de l'« honestum » devient un art de vivre⁵, où s'allient, conformément à l'idéal platonicien, le bien, le beau et le vrai⁶. Le § 96 distingue un double « decorum », l'un commun à toutes les vertus, l'autre propre à chacune d'elles. Ici, comme partout chez Panétius, se

¹ Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 99, n. 1 ; *Harvard Theological Review*, XLII, 1949, p. 217-219.

² Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 222-227, 587-591.

³ Philodème, *De pietate*, 10, ap. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, * 1879, p. 544.

⁴ Cicéron, *De natura deorum*, I, 15, 38.

⁵ Expression de L. Labowsky reprise par M. van Straaten (*Panétius*, Amsterdam, 1946, p. 163 et n. 4).

⁶ Cf. Wilamowitz, *Reden und Vorträge*, II⁴, p. 207.

remarque le souci du concret : à côté de la nature humaine en général, de l'excellence de l'homme par rapport au reste du règne animal (« hominis excellentiae... naturam... » ; cf. 97 fin), il fait toujours une place aux caractéristiques de l'individu. Par là, il met une note hellénistique dans la morale qu'à travers les premiers Stoïciens il a héritée de Platon : son époque est à Alexandrie celle de la littérature de genre et du portrait. La distinction de deux « personnages » au § 97, celui du rôle dramatique, celui qui tient à la nature humaine, revient sous une autre forme en 30, 107, sauf qu'alors il ne s'agit plus de théâtre, mais seulement des individualités de la vie réelle : « altera... quae proprie singulis est tributa¹ ». C'est de l'harmonie de la vie personnelle qu'il sera question jusqu'au § 151, avec lequel se termine l'étude de la mesure (cf. § 142) et du « decorum ». Les exemples des §§ 108-109 viennent du cercle romain des Scipions, comme dans le *De oratore* et le *Brutus* ; il s'y en mêle quelques-uns tirés de l'histoire grecque, pour opposer, par exemple, Lysandre et Callicratidas (celui-ci déjà blâmé au § 84)². Le § 110 distingue les natures comme 107 distinguait les personnages ; la « nature universelle » ne peut désigner ici que celle de tous les hommes, non le « cosmos³ » ; et bien que 4, 14 suppose, comme nous l'avons vu⁴, *Gorgias* 507, rien ne permet de prêter à Panétius la relation microcosme-macrocosme qui remonte au *Timée* et se développe avec la religion astrale : Panétius ne croit pas à l'astrologie⁵ ; le souci de la psychologie personnelle qui le sépare des premiers Stoïciens lui fait donner la préférence aux dons, aux talents

¹ Sur l'origine et la signification du mot « persona », voir *Biblica*, XXX, 1949, p. 508-509 ; les sens distingués par M. Nédoncelle (in *Revue des Sciences religieuses*, XXII, 1948, p. 297-298) se retrouvent presque tous chez Cicéron.

² Ci-dessus, p. 86.

³ M. Pohlenz, in *Gnomon*, XXI, 1949, p. 118, contre M. van Straaten ; cf. A. Grilli, *La Vita contemplativa...*, p. 115 note.

⁴ Ci-dessus, p. 88.

⁵ Cf. Cicéron, *De divinatione*, II, 42, 88 = fr. 74 v. Str.

que chacun se doit de mettre en œuvre, et, s'il le peut, de porter à leur perfection : « nihil decet invita Minerva » (109) ; un proverbe disait : « Quam quisque norit artem, in hac se exerceat¹ ». Autrement, nous serions inférieurs aux histrions, si habiles à discerner le rôle que commandent leur physique et leurs aptitudes (31, 114). La note individuelle s'accroît au § 115, qui, aux masques ou « personnages » précédents, en ajoute deux autres, celui que les circonstances imposent, celui que notre jugement conseille. C'est toujours l'idéal du bien moral et du bonheur selon Panétius : « vivre selon les instincts profonds (ἀφορμαί) que nous tenons de la nature² ».

Pour se refuser à voir du platonisme dans ces fines observations, il faudrait oublier tant de passages sur le tempérament philosophique à travers la *République*, le *Théétète*, le *Politique*, les *Lois*, l'*Epinomis*³. S'agit-il de former le philosophe dans l'homme d'État, Panétius n'a garde d'oublier les leçons de Platon à Dion de Syracuse (44, 155), qui devaient, si l'on en juge par la méthode appliquée à Denys II, attacher grande importance aux dispositions du sujet⁴. Tous ces égards pour la « natura propria » (31, 110 = fr. 97) s'écartaient de l'égalitarisme de l'ancien Portique, à aussi peu disposé à distinguer entre les tempéraments qu'entre les douleurs ou les fautes ; et ce manque de nuances chez les fondateurs de son école avait pu contribuer à tourner Panétius vers la psychologie de l'Académie et du Lycée : ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλαριστοτέλης⁵.

Est-ce sous l'influence du platonisme (celui au moins du *Philèbe*) qu'il rejetait l'*apathéia* et l'*analgèsia* (fr. 111)? Tout ce qu'il

¹ C'est ainsi que Cicéron traduit (*Tusculanes*, I, 18, 41) le vers 1431 des *Guêpes* d'Aristophane : ἔρδοι τις ἣν ἑκάστος εἰδείη τέχνην.

² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21, 129, 4 = fr. 96 v. Str.

³ Cf. *Pindare et Platon*, p. 157-159, et la note d'A. Diès à *Politique*, 306 d (in *Platon, Œuvres complètes*, t. IX, 1^{re} partie, Paris, 1935, p. 80, n. 1).

⁴ Cf. *Lettre VII*, 340 b-e.

⁵ *Index Stoicorum Herculanensis*, col. 61 = fr. 57 v. Str.

demande à l'instinct est d'obéir à la raison : « ut ratio praesit, appetitus obtemperet » (28, 101 = fr. 107). La joie de vivre, εὐθυμία, qui vient de l'activité conforme aux dons et au tempérament et sur laquelle il avait écrit¹, occupait le début du II^e livre des *Lois* (653 a-654 a). Le besoin de mouvement commun aux êtres jeunes a, chez les enfants, ceci de particulier, qu'il comporte un sens du rythme et de l'harmonie étranger aux petits des animaux : τὰ... ἄλλα ζῷα οὐκ ἔχειν αἰσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσιν τάξεα, οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἀρμονία (653 e 3-5). Ce texte ne serait-il pas une des sources de Panétius-Cicéron dans le passage (4, 14) déjà signalé à propos du « decorum »? « Unum hoc animal sentit quid sit ordo... » (fr. 98). Il faut le compléter par ce qui est dit, au début du livre VII des *Lois*, du mouvement nécessaire avant même la naissance (789 a sv.) et par les principes de la *République* sur l'amour instinctif du beau et l'éducation dans la beauté, qui apprend à user correctement des plaisirs et des peines².

* * *

Il y a quelque vingt-cinq ans, R. Philippson ramenait à quatre chefs les innovations de Panétius dans le domaine de la morale :

- 1) Le sage parfait est irréalisable ; l'homme de bien a sa valeur.
- 2) La possession de certains biens extérieurs est nécessaire au bonheur.
- 3) Il faut tenir compte de la personnalité.
- 4) Les πάθη ne sont condamnables que dans leurs excès ; l'« apathie » ne suppose pas l'insensibilité³.

On pourrait discuter l'attribution à Panétius d'une

¹ Cf. Diogène Laerce, IX, 20 = fr. 45 v. Str. Sur l'εὐθυμία, cf. A. Grilli, *La Vita contemplativa...*, p. 137 sq., qui rattache d'ailleurs Panétius à Démocrite et ne s'occupe pas des *Lois*, mais reconstitue en partie le traité de notre auteur d'après Sénèque et Plutarque (p. 142-148).

² Cf. *Pindare et Platon*, p. 155-156, et ma note à *Lois*, II, 653 c (in *Platon, Œuvres complètes*, t. XI, 1^{re} partie, Paris, 1951, p. 39, n. 1).

³ R. Philippson, « Das Sittlichschöne bei Panaitios » (*Philologus*, LXXXV, 1930, p. 357-413), p. 358.

forme quelconque d'apathie¹ ; mais si, avec Philipppson, on ajoute à la liste le *πρέπον* (« decorum ») lié aux vertus non théorétiques², ne pourrait-on soutenir que sur la plupart de ces points, sinon sur tous, il s'agit moins d'innovations que de retours au platonisme?

¹ Ci-dessus, p. 91-92.

² *Ibid.*, p. 359.

ADDENDA

p. 259, note 2 : *ajouter* [On complètera cette bibliographie par celle de H. A. Gärtner, « Cicero und Panaitios », in *Sitz. Heidelberg*, ph.-h. Kl., 1974.5.]

p. 263, note 3 : *au lieu de* « Illos ... lire » « Duo illos ... »

p. 265, note 3 : *au lieu de* De pietate, 10, lire De pietate, 9-10,

SECTION D

LE MOYEN PLATONISME

ÉTUDES RÉCENTES (1953-1973) SUR LE PLATONISME MOYEN DU II^e SIÈCLE APRÈS J.-C. *

« Le moyen platonisme, dit É. Bréhier, est la période, très mal connue, de l'histoire du platonisme qui va, du III^e siècle avant notre ère, jusqu'au réveil du platonisme à Alexandrie à la fin du II^e siècle¹. » Heinrich Dörrie réduirait l'époque à trois siècles : le I^{er} avant notre ère, le I^{er} et le II^e de notre ère, soit d'Antiochus d'Ascalon à Plotin². On peut la restreindre plus encore ; car, si Antiochus d'Ascalon marque bien un tournant dans l'histoire de l'Académie, en s'opposant à son maître Philon de Larisse³, il représente un platonisme stoïcisant qui a surtout influencé les Latins comme Varron et Cicéron⁴ ; pour trouver un platonisme moyen plus affranchi du stoïcisme, il faut attendre la seconde moitié du II^e siècle de notre ère, avec sa pléiade de platoniciens : parmi les Latins, Apulée ; chez les Grecs, Albinus, Atticus, Celse, Maxime de Tyr, Numénios, l'auteur (ou les auteurs) des *Oracles chaldaïques* ; c'est d'après eux que A.-J. Festugière a étudié la transcendance divine, « la doctrine platonicienne du Dieu ineffable⁵ ». Voilà pour les païens. Il ne faut pas oublier, cependant, le mouvement parallèle des premiers Pères grecs, les apologistes du II^e siècle, dont le plus remarquable est Justin ; la Révélation y introduit un élément nouveau irréductible à

* *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^e série, n° 3, octobre 1974, p. 347-358.

1. É. BRÉHIER, *Les études de philosophie antique* (en 1937), Paris, 1939, p. 40 (sur l'Albinus de R. E. WITT).

2. Heinrich DÖRRIE, *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus* (in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 17-33), p. 24 et 27.

3. NUMÉNIOS ap. EUSÈBE, *Prép. evang.*, XIV, 9 ; frag. 28 des Places = 8 Leemans) : « Antiochus inaugura une autre Académie ; il... eut des idées contraires à celles de son maître Philon et infligea à l'Académie bien des nouveautés. » Cf. [GALIEN], *De historia philosophiae*, 226 Kuhn = DIELS, *Doxogr. graeci*, fr. 3 = Antiochus, fr. 37 Luck ; SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyp.*, I, 33, 235 : « Antiochus transporte le Portique dans l'Académie ; on a dit de lui qu'il était stoïcien dans l'Académie. »

4. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 318-320 ; P. BOYANCÉ, in *Revue des études anciennes*, LVII, 1955, p. 57-84 = *Études sur la religion romaine*, Rome, 1972, p. 253-282.

5. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris, 1954, p. 94 ; voir tout le chapitre IV, « La doctrine platonicienne de la transcendance divine au II^e siècle » (résumé in *Recherches de science religieuse*, XLIV, 1956, p. 142-143), avec le tableau comparatif des p. 136-137 et l'index des attributs de Dieu, p. 303-304.

la tradition platonicienne : la transcendance absolue du Dieu biblique¹. J. Daniélou, qui fait cette observation, n'a d'ailleurs cessé de redire que le moyen platonisme, seule philosophie vivante au II^e siècle, était le milieu intellectuel des auteurs chrétiens de l'époque ; même après Plotin, dont il préparait les voies, il inspirera la patristique autant et plus que le néo-platonisme².

Ce platonisme, à mi-chemin de la philosophie scolaire et de la confession religieuse³, reposait sur un manuel ou une doxographie — remaniés par des non-platoniciens — où abondaient les abréviations et les méprises⁴. C'est le florilège que P. Canivet a reconstitué pour Théodoret⁵. Mais, comme le note encore J. Daniélou, « la question n'est pas de savoir si Théodoret tient telle citation d'Eusèbe ou de Clément... Elle est que ces citations présentent massivement une sélection platonicienne qui exprime ce qu'est le platonisme de l'époque hellénistique. Nous atteignons d'abord cette sélection au niveau du moyen platonisme, comme l'a bien montré Andresen⁶. Les chrétiens l'ont reprise et réinterprétée dans le sens de leurs préoccupations⁷ ».

La place prépondérante que prendra le *Parménide* durant la dernière période du néo-platonisme « a été occupée par le *Timée* à l'époque du moyen platonisme⁸ ».

La *bibliographie* de 1953 à 1973, abondante pour Antiochus d'Ascalon, pour Apulée — plus cependant celui des *Métamorphoses* que celui des *Opuscules philosophiques* — pour Celse, ne l'est guère pour Albinus ; elle est presque inexistante pour Atticus et Maxime de Tyr ; Numénios et les *Oracles chaldaïques* retiennent davantage l'attention⁹.

Nous allons passer en revue les principaux représentants du moyen platonisme au II^e siècle.

1. J. DANIELOU, in *Recherches de science religieuse*, LIV, 1966, p. 300.

2. ID., *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris et Tournai, 1961, p. 2, 43, 103 ; *Recherches de science religieuse*, 1959, p. 82-83 ; 1966, p. 297 ; 1973, p. 247 et 252.

3. H. DÖRRIE, in *Le Néoplatonisme*, p. 30.

4. H. DÖRRIE, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, V, Vandœuvres-Genève, 1960, p. 194.

5. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris, 1958.

6. Cf. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955.

7. J. DANIELOU, in *Recherches de science religieuse*, XLVII, 1959, p. 606.

8. ID., *Ibid.*, LII, 1964, p. 141 ; cf. LVI, 1968, p. 142.

9. Éléments de bibliographie ap. H.-J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geitsmetaphysik*, Amsterdam, 1964 ; jusqu'en 1971, ap. J. BEAUJEU, in *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, 1973, p. 54, n. 1.

Antiochus d'Ascalon.

Antiochus d'Ascalon, dont Cicéron reste pour nous le plus précieux témoin, inaugure ce qui deviendra le moyen platonisme¹. Voici quelques points où il s'en montre le précurseur.

a) Il conçoit l'histoire de la philosophie comme une décadence progressive, à la suite de Posidonius et avant Justin².

b) Les « notions communes », *koînai ennoiai*, que l'esprit forme au contact de l'expérience remplacent chez lui les Idées platoniciennes innées³.

c) A lui remonte peut-être la prédilection des citateurs pour le texte du *Timée*, 28 c 3-5 : « Découvrir l'auteur et le père de cet univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous » (tradition Rivaud)⁴. Tout le dialogue est essentiel pour le moyen platonisme (ci-dessus, p. 348, n. 3). Autres textes favoris : *Lettre II*, 312 e ; *Lettre VII*, 341 c ; *Lois*, IV 715 e-716 a⁵ ; *Phèdre*, 246 e⁶ ; *Théétète*, 176 a-b⁷ ; *Ménon*, 100 b⁸ ; *République*, X 617 e⁹.

d) Sa conception de l'homme, telle que nous la connaissons par le V^e livre du *De finibus* de Cicéron, s'exprimait vraisemblablement dans son *Péri télôn*, dont Cicéron a repris le titre¹⁰. Mais le I^{er} livre des *Tusculanes* (22, 51-52) s'inspire du *Phédon* et du I^{er} *Alcibiade* ; l'homme est l'âme seule¹¹ ; cette anthropo-

1. Ci-dessus, p. 348, n. 3 ; cf. J. DANIELÉLOU, in *Recherches de science religieuse*, XLVII, 1959, p. 95.

2. Cf. N. HYLDALL, *Philosophie und Christentum*, Copenhague, 1966, ap. J. DANIELÉLOU, *Recherches de science religieuse*, 1968, p. 138. Pour Justin d'ailleurs le judaïsme présente la même décadence de l'*Urphilosophie* que l'hellénisme (HYLDALL, ap. J. DANIELÉLOU, *Ibid.*, p. 139 ; cf. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, p. 146-166 ; J. C. H. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher*, Leyde, 1971, ap. J. DANIELÉLOU, in *Recherches...*, 1973, p. 248 : « Il y a allusion au thème posidonien d'une décadence de la philosophie à partir des premiers sages, mais transposée. Les Sages sont les prophètes bibliques. »

3. Cf. S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria*, Oxford, 1971, p. 13 et n. 1 ; J. DANIELÉLOU, *Ibid.*, p. 253.

4. Cf. P. CANIVET, *Histoire...*, p. 275 ; A. D. NOCK, in *Vigiliae christianae*, XVI, 1962, p. 79-86. — ANDRESEN, *Logos und Nomos*, p. 133, n. 61 (citant Cicéron, *De nat. d.*, I, 12, 30 et 3, 6) ; J. DANIELÉLOU, *Messagerie évangélique...*, p. 104 et n. 1.

5. Cf. J. DANIELÉLOU, *Ibid.*, p. 104-109.

6. *Id.*, *Ibid.*, p. 111 et 116-117.

7. *Id.*, *Ibid.*, p. 114.

8. *Id.*, *Ibid.*, p. 118.

9. *Id.*, *Ibid.*, p. 119 et n. 2.

10. Cf. J. MARTHA, Introduction à Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 1928, p. xv et n. 5.

11. Cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 71-76, 121-124.

logie platonicienne, comme celle du *Songe de Scipion*, « ne peut avoir été recommandée à Cicéron par Antiochus d'Ascalon¹ ». En distinguant nettement deux attitudes de Cicéron à l'égard du corps, l'une platonicienne, l'autre « antiochéenne », J. Pépin a dénoncé un « désaccord » qui n'avait pas échappé à P. Boyancé².

Pour l'âme du monde et la triade divine Jupiter-Junon-Minerve, son influence s'exerce d'abord sur Varron³.

Albinus.

Depuis le livre de R. E. Witt (1937) et l'édition que P. Louis a donnée de l'*Epitome* (ou *Didaskalikos*), avec une traduction (1945), il n'était que rarement question d'Albinus. Cependant, A.-J. Festugière lui faisait, en 1954, une assez large place à propos du Dieu ineffable, tandis que Paul Henry opposait, un peu plus tard, son « rationalisme » au « mysticisme » d'Atticus⁴. Ces deux noms manquent — l'absence du premier surprend — à la bibliographie qui termine l'article, d'ailleurs excellent, de Heinrich Dörrie au XII^e supplément du Pauly-Wissowa⁵. D'après Dörrie, le *Didaskalikos* est un manuel (*Schulbuch*), qui ne nous renseigne pas sur les idées personnelles de l'auteur ; c'est même le seul manuel platonicien qui nous soit parvenu, et — à l'exception des écrits de Plutarque — le seul ouvrage platonicien intégralement conservé entre Platon et Plotin. Il représente un platonisme conservateur, fermé sur soi-même et destiné à être submergé. Pour le platonisme et son histoire, les chapitres les plus intéressants sont le huitième (la matière), le neuvième (les Idées), le dixième (le divin ; ici Albinus emprunte à Aristote, surtout au livre Λ de la *Métaphysique*, autant qu'à Platon). R.-E. Witt le faisait dépendre d'Antiochus d'Ascalon ; mais « ce qu'il trouve d'antiochéen dans le *Didaskalikos* n'a rien de bien caractéristique ; ce sont des généralités

1. Cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 125.

2. P. BOYANCÉ, *Revue des études latines*, XLI, 1963, p. 221 = *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, p. 267 ; J. PÉPIN, *Idées...*, p. 55-62 et 126. Résumé de l'article de P. BOYANCÉ (*Cicéron et le Premier Alcibiade*, in *Revue des études latines*, XLI, 1963, p. 210-229 = *Études...*, p. 256-275), in *Revue des études latines*, XLII, 1964, p. 38.

3. Cf. P. BOYANCÉ, in *Revue des études anciennes*, LVII, 1955, p. 78 = *Études sur la religion romaine*, Rome, 1972, p. 276 ; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 319.

4. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 1954, p. 95-102 et 135-140 (« les variations d'Albinus à Numénios » en matière de transcendance divine) ; P. HENRY, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, V, 1960, Vandœuvres-Genève, p. 233-234.

5. H. DÖRRIE, s. v. ALBINUS, ap. R.-E., Suppl.-Bd XII, 1970, c. 14-22.

qui peuvent venir d'ailleurs, comme la définition de la philosophie, comme la supériorité de la vie contemplative sur la vie pratique, les divisions de la logique ; M. Witt convient d'ailleurs que, par son esprit même, Antiochus, acceptant que toutes les notions de l'esprit soient des généralisations partant des impressions sensibles, est bien loin du platonisme¹ ».

Apulée.

D'Albinus à Apulée, la transition n'a rien d'artificiel. « Nous connaissons le nom d'un philosophe qui enseignait le platonisme vers la première moitié du II^e siècle, puisqu'il eut pour disciple Albinus... : il s'appelait Gaios et ses leçons furent publiées par son disciple Albinus. Les similitudes relevées entre l'*Epitome* (*Didaskalikos*) d'Albinus et le *De Platone* d'Apulée ont conduit la plupart des historiens de la philosophie, depuis trois quarts de siècle, à supposer que Gaios avait eu aussi Apulée pour auditeur. L'hypothèse a été lancée par Th. Sinko² », en 1905, dans sa dissertation de Cracovie, *De Apulei et Albini doctrinae platonicae adumbratione*. « Tout se passe », continue J. Beaujeu — dont la toute récente édition des *Opusculs philosophiques* fait le point de la question — « comme si Albinus et Apulée avaient rédigé, chacun de son côté, avec ses intentions et son tempérament propre, un résumé des leçons du même maître ; la plupart des divergences entre l'*Epitome* et le *De Platone* peuvent s'expliquer par la différence des personnes³. »

Des trois opuscles philosophiques, le *De deo Socratis* est « le seul dont l'authenticité n'ait pas été mise en doute⁴ » ; mais, pour les deux autres, le *De Platone* et le *De mundo*, qui ont des destins liés par quantité de particularités identiques⁵, « la plus grande probabilité est du côté de la thèse de l'authenticité⁶ ». « Il est surprenant de ne pas trouver mention (dans le *De Platone*) de la doctrine, nettement exprimée par Albinus (9, 3), d'après laquelle les Idées sont la pensée de Dieu... Une telle divergence avec Albinus est certes surprenante, mais il faut noter que celui-ci n'évoque cette doctrine qu'en passant et que, chez Apulée, nous trouvons non pas une affir-

1. É. BRÉHIER, *Les études de philosophie antique* (en 1937), Paris, 1939, p. 41.

2. J. BEAUJEU, in APULÉE, *Opusculs philosophiques*, Paris, 1973, p. 55-56 et n. 2.

3. ID., *Ibid.*, p. 57-58.

4. ID., *Ibid.*, p. IX.

5. ID., *Ibid.*, p. XVII.

6. ID., *Ibid.*, p. XXIX. Cf., pour le *De Platone*, C. MORESCHINI, *Studi sul « De dogmate Platonis » di Apuleio*, Pise, 1966 ; pour le *De mundo*, F. REGEN, *Apuleius philosophus Platonius*, Berlin et New York, 1971.

mation contraire, mais seulement le silence ; encore a-t-il peut-être fait allusion à cette notion au § 199¹. »

Sur Dieu Roi et Père, il faut, avec A.-J. Festugière, mettre en parallèle trois textes : *Apologie*, 64, 7 ; *De deo Socratis*, 3 (§ 124 Beaujeu) ; *De platone* I, 5 (§ 190-191 Beaujeu). « Il y a un lien manifeste entre les trois morceaux. Tous trois s'achèvent par une référence, sous un mode différent (résumé I, paraphrase II, traduction et commentaire III), à *Timée* 28 c 3 (-5). Tous trois présentent la même ordonnance². »

Atticus.

Le platonicien le plus hostile à Aristote ne nous est connu que par les fragments conservés aux livres XI et XV de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Il n'a guère été gâté par l'érudition des dernières décennies. Depuis l'édition Baudry (1931), qui ne pouvait utiliser celle de Mras mais s'accompagnait d'une traduction française, le texte « est resté à peu près ignoré de la recherche³ » ; c'est ce que note O. Gigon en tête de sa traduction allemande de 1961. La seconde édition de l'*Oxford Classical Dictionary* (1970) lui accorde trois lignes.

Outre les fragments transmis par Eusèbe, des indications précieuses nous sont parvenues dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*. Proclus associe souvent Atticus et Plutarque⁴. W. Theiler retrouve grâce à lui le « quadruple schéma » d'Atticus : « Dmiurge (qu'il ne sépare pas du premier Dieu, 1, 305, 7 ; 394, 8), Idées, mauvaise âme motrice, matière », peu différent de celui de Plutarque⁵.

Atticus n'intervient pas dans le tableau comparatif d'A.-J. Festugière à propos de la transcendance du Dieu ineffable ; pouvait-il y trouver place ? P. Henry lui en donnerait une ; en 1957, lors de la discussion de Vandœuvres sur l'exposé de H. Dörrie, « le transcendant dans le platonisme moyen », il s'exprimait ainsi : « Plotin ne devrait son inspiration religieuse, du côté grec, à aucun de ses prédécesseurs moyen-platoniciens, mais peut-être à d'autres influences, éventuellement le néopythagorisme... Je voudrais tout de même faire

1. J. BEAUJEU, in APULÉE, p. 260.

2. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 1954, p. 106 (parallèle en colonnes des trois textes, p. 105).

3. O. GIGON, in *Aristoteles, Einführungsschriften*, Zurich et Stuttgart, 1961, p. 296 ; la traduction occupe les p. 296-321.

4. PROCLUS, in *Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, I, Leipzig, 1903, p. 276, 31 ; 326, 1 ; 381, 26-27 ; II, 1905, p. 153, 29 ; III, 1906, p. 212, 8-9.

5. W. THEILER, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, III, 1957, Vandœuvres-Genève, p. 72-73.

une exception pour Atticus, que nous savons avoir été lu par Plotin (*Vita*, 14, 12). Je vois en Atticus d'une part un platonicien « fondamentaliste », quelqu'un qui s'accroche à la lettre de Platon ; mais, d'autre part, je trouve chez lui un sentiment religieux et moral extrêmement puissant ; le retour fréquent, par exemple, du mot *pistis* est tout à fait remarquable. Par là il s'oppose complètement à son contemporain, le représentant d'une autre école, peut-être plus classique, d'interprétation platonicienne, Albinus le rationaliste pur. Vous avez, chez Atticus même, le mot *pistis* qui apparaît par exemple au fragment cité par Eusèbe, *P. E.*, XV 5 (13 ; II 358, 15 Mras). Aussi je me demande si, dans la ligne platonicienne même, il n'y a pas à tenir compte d'un Atticus presque mystique et en tout cas religieux, même si ce mysticisme ne porte pas directement sur l'assimilation à l'Un¹. » Là-dessus, H. Dörrie accepterait un « caractère fondamentalement religieux », moins facilement un « caractère mystique² ».

Celse.

Souvent étudié à travers le *Contra Celsum* d'Origène, qui a permis à O. Glöckner en 1914 et à R. Bader en 1940 de reconstituer son *Alèthès logos* — reconstitution dont l'édition de M. Borret, aux nos 132 (1967), 136 (1968), 147 et 150 (1969) de la collection « Sources chrétiennes », assoit plus fermement le texte — Celse s'est vu dédier, au début de la période qui nous occupe, un maître livre, celui de Carl Andresen : *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin, 1955). Cet ouvrage a mis en relief la foi de Celse en la tradition, foi qui ne lui est pas particulière (Plutarque, Maxime de Tyr, Numénios présentent le même intérêt pour les traditions religieuses antiques), mais qui chez lui s'élève du niveau des faits à une philosophie de l'histoire sans antécédent ; il s'agit là d'un commencement absolu dans l'histoire de l'hellénisme. Cette philosophie lui fait une place à part entre les moyen-platoniciens de son temps, dont par ailleurs il partage les vues³. Elle lui vient de Justin, dont la théologie de l'histoire est inspirée du christianisme. « La philosophie de l'histoire de Celse est donc une réponse à la philosophie de l'histoire de Justin⁴. »

1. P. HENRY, *Ibid.*, V, 1960, p. 233-234.

2. H. DÖRRIE, *Ibid.*, p. 234.

3. Cf. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, p. 262, 288, 305-306, ap. J. DANIELOU, in *Recherches de science religieuse*, XLIV, 1956, p. 584.

4. J. DANIELOU, *Ibid.*, p. 584-585. Avis contraire de J. H. WAZINK, dans sa recension de *Vig. Christ.*, XII, 1958, p. 166-177, surtout p. 176-177.

Comme Albinus, Celse connaissait trois voies pour concevoir et atteindre Dieu (négation, analogie, éminence) : les deux premières portent le même nom ; la première voie de Celse correspond, sous une autre forme (mouvement synthétique qui embrasse et domine tout le réel, *synthesis épi ta alla*), à la *via eminentiae*¹. Sur la plupart des aspects de la doctrine du Dieu ineffable, il s'accorde avec ses contemporains de la seconde moitié du II^e siècle ; en tant qu'incorporel et intelligible, Dieu, inaccessible aux sens, demande pour le connaître un *noûs* purifié ; on peut le considérer comme sans attributs, indéfinissable, innommable ; s'il est difficile à atteindre, soit parce qu'il échappe aux sens ou même au *logos*, soit parce que, même pour le *noûs*, il est un soleil aveuglant, il n'en est pas moins connaissable par une méthode spéciale².

Ajoutons, avec A.-J. Festugière, que la *via negationis* d'Albinus et de Celse dérive en droite ligne du Platon de la *République* (VI-VII) et du *Parménide*³.

Maxime de Tyr.

Le « conférencier platonicien », qui représente le mieux, avec Aelius Aristide, un certain type de rhéteur, a intéressé le P. Lebreton par sa théologie « à la fois très crédule et très sceptique⁴ », qui s'élève parfois cependant à « une sincère émotion religieuse⁵ ». Depuis, il n'a guère paru sur lui d'ouvrage indépendant, si l'on excepte la thèse complémentaire de G. Soury⁶. Mais A.-J. Festugière a analysé le principal texte, les §§ 5-12 du discours XVII (XI Hobein, 1910), et fait entrer Maxime dans la pléiade des moyen-platoniciens qui tâchaient d'exprimer la transcendance divine⁷. Déjà, étudiant chez Albinus l'argument du désir mû par un objet immobile — « argument qui fait remonter au *Noûs* immobile d'Aristote,

1. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 99 et n. 4, 116-123, 314-315 (addenda aux p. 99-100). Bon résumé ap. M. BORRET, in ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 1969, p. 112, n. 1.

2. A.-J. FESTUGIÈRE, *Ibid.*, p. 136-137.

3. *Id.*, *Ibid.*, p. 139-140.

4. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, II, Paris, 1928, p. 69. Aux p. 68-80, il étudie en Maxime de Tyr un type de « conférencier platonicien » (p. 68).

5. *Id.*, *Ibid.*, p. 76.

6. G. SOURY, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique*, Paris, 1942 ; on trouvera là un parallèle des descriptions du Dieu démiurge dans Maxime de Tyr (XLI, 2) et le *De mundo*, 7. Il faut ajouter, avec A.-J. FESTUGIÈRE, CORNUTUS, *Theol. gr.* 9-13 ; cf. *Révé.*, IV, p. 110 et n. 5 (et aussi, avec la n. 1 de la p. 137 : SÉNÈQUE, *De benef.*, IV, 7, 2).

7. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 109-115.

moteur du *Noûs* du Ciel entier », il notait que Maxime et Albinus l'ont en commun ; il s'agit d'ailleurs, comme l'a montré R. E. Witt, d'un raisonnement courant dans le platonisme moyen ; on trouve plusieurs fois chez Plutarque cet « argument d'éminence¹ ». Le § 5 du discours XVII contient les preuves classiques de Dieu par le consentement universel et la vue du monde² ; les §§ 6-12 s'interrogent sur la nature de Dieu et tentent de l'atteindre par les voies d' « éminence » et d'analogie ; il manque la voie d'abstraction ou de négation³, mais de cette voie se rapproche l'argument du § 11 : Dieu n'est pas telle chose, mais cause de cette chose ; il n'est pas « un beau corps » ni « une belle prairie », mais ce dont corps ou prairie tiennent leur beauté⁴. On complétera les indications d'A.-J. Festugière par celles de S. R. C. Lilla dans son « Clément d'Alexandrie. Étude sur le platonisme chrétien et le gnosticisme⁵ ». En montrant comment l'idée si essentiellement platonicienne que la purification de l'âme par la séparation du monde sensible, des sensations et du corps est une condition préliminaire à la contemplation du monde intelligible, l'auteur définit un dogme de Justin et de Clément d'Alexandrie, mais aussi de Plutarque, d'Albinus, de Maxime de Tyr⁶. De même pour la doctrine d'un Dieu sans forme humaine, sans corps, sans parties ni dimensions ; le tableau qui met en parallèle les textes de Platon, d'Albinus, d'Apulée, de Maxime, de Numénios, de Celse, et ceux du *Corpus Hermeticum* et de la gnose, parfois aussi de Plutarque et de Philon, établit l'accord de Clément sur l'inconoscibilité de Dieu avec Maxime et avec tout le platonisme moyen du II^e siècle⁷. S. Lilla rejoint également les conclusions de J. Daniélou dans *Message évangélique...* et de H.-J. Krämer dans *Der Ursprung der Geistmetaphysik*.

Numénios et les *Oracles chaldaïques*.

Numénios et les *Oracles chaldaïques* forment avec le *De mysteriis* de Jamblique une sorte de triptyque ; et c'est l'édi-

1. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 97 et n. 1.

2. *Ibid.*, p. 109-110.

3. *Ibid.*, p. 111-114.

4. *Ibid.*, p. 114 et 136.

5. S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971. La deuxième partie, *Ethics*, reprend la thèse d'Oxford publiée dans l'*Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, III, 1961, p. 1-36, sous le titre *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics*.

6. *Id.*, *Ibid.*, p. 166 ; cf. p. 189.

7. *Id.*, *Ibid.*, p. 214-221.

tion de 1966 qui m'a conduit aux textes, antérieurs d'un siècle, de Numénios et des *Oracles*. L'influence de ceux-ci sur Jamblique m'avait frappé depuis longtemps¹; elle a suscité une dissertation de F. W. Cremer², dans la collection où un autre élève de R. Merkelbach et de C. Zintzen, O. Geudtner, en étudiait la psychologie³. Avant le tome III de la *Révélation d'Hermès Trismégiste* — paru en 1953, au début de la période ici considérée — A.-J. Festugière pouvait écrire de la « philosophie » des *Oracles* : « Le seul travail important est celui où W. Theiler compare les *Oracles chaldaïques* et les *Hymnes* de Synésios⁴ »; mais en 1956 paraissait l'ouvrage posthume, terminé dès 1945, de H. Lewy, qui traduit et commente la plupart des fragments⁵; et les travaux de P. Hadot s'occupent fréquemment des *Oracles*⁶. De même, pour Numénios, depuis le mémoire de H.-C. Puech⁷, il n'y avait eu que la monographie de G. Martano⁸, des chapitres d'ouvrages⁹ ou les *Entretiens* de la fondation Hardt¹⁰.

Quoi qu'il en soit de la priorité entre Numénios et les *Oracles*¹¹, les deux œuvres gagnent à être mises en parallèle, tant les rapprochements « sont nombreux et remarquables¹² ». A la suite du P. Festugière, l'édition de 1973 a relevé les prin-

1. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1964, p. 178-184, repris dans l'édition des *Mystères d'Égypte*, 1966, p. 14-19.

2. F. W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich* « *De mysterioris* », Meisenheim, 1969 (« Beiträge zur klassischen Philologie », 26).

3. O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, *Ibid.*, 1971, (*Ibid.*, 35).

4. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, III, 1953, p. 53, n. 4, citant W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (« *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* », XVIII, 1), repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966.

5. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956 (« I. F. A. O., Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire », 13).

6. Marius VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité*, II, Commentaire (« Sources chrétiennes », 69), Paris, 1960; Porphyre et Victorinus, I-II, Paris, 1968; Marius Victorinus, *Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971.

7. H.-C. PUECH, *Numénios d'Apamée et les théologies orientales au II^e siècle*, in *Mélanges Bidez***, Bruxelles, 1934 (« Annuaire de philologie et d'histoire orientales », II, 1933-1934), p. 745-778.

8. G. MARTANO, *Numenio d'Apamea*, Rome, 1941; *Naples, 1960.

9. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, p. 63-92; P. MERLAN, ap. A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 96-106.

10. E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, V, 1960, p. 3-32; J. H. WASSINK, *Porphyrios und Numenios*, *Ibid.*, XII, 1966, p. 35-78.

11. Cf. Numénios, *Fragmentes*, Paris, 1973, p. 17-18.

12. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, III, p. 53.

cipaux¹, à propos, par exemple du premier et du deuxième Dieu, ou des deux Intellects : le second *noûs* de Numénius, âme du monde et démiurge, lui est commun avec les *Oracles* et avec le fr. 15 de Xénocrate ; c'est peut-être ce fragment qui commande la hiérarchie de Numénius : monade, dyade, univers (*ouranos-cosmos*) ; la dyade des *Oracles* n'est pas le principe ou le Nombre Deux, mais une dualité par opposition à l'unité du premier Dieu, en ce qu'elle regarde à la fois vers le haut et vers le bas².

A propos de la triade divine, composée de part et d'autre de trois Intellects, « les mêmes difficultés se posent dans les deux systèmes. En principe, le premier Dieu des *Oracles* n'est que Père, Dieu caché en lui-même, et non pas un Intellect. Cependant, à plusieurs reprises, les *Oracles* le nomment un Intellect... Il en va de même chez Numénius... Entre Numénius et les *Oracles*, la correspondance semble exacte touchant le premier et le second Dieu. Le cas du troisième Intellect est moins clair³ ». Ce qui importe à leur commune doctrine de la transcendance divine et qui permet, à cet égard, de les rapprocher constamment des autres moyens-platoniciens du II^e siècle — Albinus, Apulée, Celse, Maxime de Tyr — « c'est que (Numénius et) les *Oracles* présentent le Premier Dieu à la fois comme caché, presque inconnaissable, et comme susceptible d'être vu par l'intellect humain purifié⁴ ». « Les analogies entre les *Oracles chaldaïques* et Numénius sont moins frappantes pour ce qui concerne l'origine des âmes⁵. »

Calcidius.

Le commentaire de Calcidius sur le *Timée*, qui commande l'interprétation médiévale de la cosmologie de Platon, ne reproduit pas le symbolisme spéculatif de Plotin, mais la conception hellénistique du monde, celle de Posidonius et de ses disciples dans leur recherche des harmonies de l'univers visible. C'est ainsi que je résumais en 1954 une page de R. Klibansky⁶ ; la remarque de celui-ci — que la tradition indirecte n'est pas entièrement néoplatonicienne, que les écrits des Pères

1. P. 18-19.

2. H. J. KRÄMER, *Ursprung*, p. 68 et 82, résumé in *Numénius, Fragments*, p. 19 ; cf. C. MORESCHINI (1964), cité et traduit *Ibid.*, p. 13 et n. 4.

3. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, III, p. 54.

4. *Id.*, *Ibid.*, IV, p. 132.

5. *Id.*, *Ibid.*, III, p. 56.

6. *Recherches de science religieuse*, XLII, 1954, p. 431, d'après R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, I, Londres, 1950, p. 27.

Cappadociens, par exemple, transmettent des idées d'un stade bien antérieur dans le développement du platonisme¹ — s'applique particulièrement à Calcidius. Le commentaire du *Timée* qu'un chrétien de ce nom joignit, avant 400, à une traduction partielle du dialogue est plus proche de Numénius que de Plotin ; les chapitres 295-299 nous apprennent « que Numénius attribuait à Pythagore et à Platon des vues sur l'origine du monde quelque peu semblables à celles de Plutarque... Il attribue tout bien à Dieu comme à sa source (chap. 296) ; quant au mal... il l'attribue tantôt à la matière, tantôt à l'âme originelle qui mouvait la matière² ». Calcidius a complété l'abrégé du commentaire de Porphyre au *Timée* par le *De bono* de Numénius ; plutôt qu'Albinus, il semble avoir utilisé une source du moyen-platonisme commune à Numénius et à Albinus³.

Beaucoup de textes moyens-platoniciens nous sont venus par Eusèbe de Césarée, qui inclinait à une conception semi-arienne du Logos, subordonné au Père un peu comme le Second Dieu de Numénius au Premier⁴.

1. R. KLIBANSKY, *Ibid.*

2. R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Chicago, 1916, p. 87, n. 46.

3. J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus...* (« Plato Latinus », IV), Londres et Leyde, 1962, p. LXXXII et LXXXVI. On complètera la bibliographie des notes (p. ix-cvi) par l'article « Calcidius » du même auteur, in *Jahrb. f. Ant. u. Chr.*, XV, 1972, p. 236-244. Sur « la matière dans le platonisme moyen », cf. É. DES PLACES, in *Zetesis...* E. de Strijcker, Anvers, 1973, p. 215-223 ; ajouter W. THEILER, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, III, Vandœuvres-Genève, 1957, p. 73-74.

4. Cf. F. RICKEN, in *Theologie und Philosophie*, XLII, 1967, p. 341-358 ; É. DES PLACES, ap. Numénius, *Fragments*, p. 31-32.

ADDENDA

p. 284, note 3, ligne 6 : ci-après, n° 2.

LA MATIÈRE DANS LE PLATONISME MOYEN

Surtout chez Numénius et dans les *Oracles chaldaïques**

Toute une tradition platonicienne fait de la matière la cause du mal; est-elle fondée à se réclamer de Platon lui-même, et spécialement du *Timée*? C'est ce que maintiennent H.B. Hoffleit contre A.E. Taylor, A.-J. Festugière contre H. Cherniss, M. Meldrum contre F.M. Cornford; c'était déjà l'opinion de Zeller¹. Une remarque d'Aristote va dans le même sens; il écrit en effet de Platon: «Il a placé dans l'un de ces deux éléments (l'Un) la cause du bien, et dans l'autre (la Dyade) celle du mal» (*Métaph.*, A 6, 988a14-15; trad. J. Tricot, 1953). Or les deux éléments du système platonicien, comme le dit Aristote aux lignes précédentes, sont la cause formelle et la cause matérielle, τῇ τε (sc. αἰτίᾳ) τοῦ τί ἐστίν καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (*ibid.*, a 9-10): d'un côté l'Un, l'essence; de l'autre la matière, la Dyade, le Grand et le Petit. L'équivalence de la matière avec le Grand et le Petit – l'un et l'autre des ἄπειρα – peut s'appuyer sur celle que le *Philèbe* (24e) établit entre l'ἄπειρον et le μᾶλλον καὶ ἧττον; mais la δυνάς ne figure pas, équivalente à la matière, dans les œuvres de Platon; tout au plus trouve-t-on la Dyade indéfinie dans la leçon de Platon sur le Bien². Comme d'autre part, d'après Aristote (*Physique*, iv 2), la Dyade indéfinie équivaut à la χώρα du *Timée*, Platon pouvait identifier le μέγα καὶ μικρόν avec la χώρα et l'ὕλη³. Cependant cette identification d'Aristote entre χώρα et ὕλη paraît aventureuse ('risky') à W.D. Ross⁴.

Sans prétendre inventorier à nouveau le contenu de la leçon sur le Bien, souvent reconstituée par H.J. Krämer et K. Gaiser⁵, je voudrais revenir sur la notion de matière, telle que l'analyse, avec une ampleur inégalée – non, il est vrai,

* ZETESIS... Emile de Strijcker, Antwerpen/Utrecht, [1973], p. 215-223.

1. Voir les références ap. F. P. HAGER, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus* (*Museum Helveticum* XIX, 1962, 73-103), p. 73-75. Personnellement, F.P. Hager n'accepte pas qu'une âme puisse être à l'origine du mal; celui-ci ne peut venir que du chaos de la matière (*Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik, 'Noctes Atticae'* 10, Berne et Stuttgart 1963, surtout p. 255).

2. SIMPLICIUS, *In Physica* I 4, 1187a12; 151, 7 Diels; cf. F.P. Hager, *Mus. Helv.* 1962, 75, que je suis ici de très près.

3. Cf. P. MERLAN, *Rheinisches Museum* CXI, 1968, 4-5.

4. W.D. ROSS, *Aristotle's Physics*, Oxford 1936, 566. Sur la Dyade indéfinie, cf. surtout L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, Paris 1908, 641-654; W. THEILER, in *Isonomia*, herausg. v. J. Mau und E.G. Schmidt, Berlin 1964, 89-102.

5. En dernier lieu dans *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Abhandl. der Heidelb. Akad.d.Wiss., Ph.-hist. Kl., 1968.2, 31-84 (Gaiser) 106-150 (Krämer).

sans redites – H. Happ dans une ‘dissertation’ qui, publiée naguère, remplit près de mille pages⁶.

Tout en présentant avec sympathie les vues de Gaiser et de Krämer, H. Happ reste en dehors du débat: «La présente recherche est absolument indépendante d’une quelconque prise de position sur le Platon ésotérique.»⁷ Ce qui l’intéresse au premier chef, ce sont les relations entre la ‘matière’ de l’ancienne Académie et l’Hylé aristotélicienne. Platon, Speusippe et Xénocrate forment une *koinè* académique, avec un second principe, la matière; la ‘doctrine des principes’ (*Prinzipienlehre*) se tient à l’arrière-plan des dialogues, dont elle assure l’unité⁸; viennent ici en question, outre le *Timée*, certains passages du *Théétète* et du *Politique* (réservés pour un examen ultérieur), le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Philèbe*⁹. Le *πλῆθος* du *Parménide* ressemble sur un point essentiel à la Dyade indéfinie du *De bono*¹⁰; l’*ἄπειρον* du *Sophiste* représente un aspect du second principe¹¹; une étroite parenté unit les deux principes du *Philèbe* (*πέρας* et *ἄπειρον*) aux deux *ἄρχαί* du *De bono*¹².

Notons que Platon n’employait pas *ἔλη* au sens de ‘matière’; dans les quelques exemples des dialogues, le mot signifie ‘bois’ ou ‘matériaux’¹³. Les anciens l’avaient déjà remarqué; ainsi Calcidius (*In Timæum*, c. 308; p. 309, 5 Waszink): ‘Ipse enim nusquam silvae nomen ascriptis’.

La notion traditionnelle de la matière cause du mal se poursuit à travers le platonisme moyen, dont H. Happ ne s’occupe pas; peut-être le fera-t-il dans un autre volume, que tout le prépare à écrire. Mes propres recherches ayant porté sur trois représentants de cette forme de la pensée grecque, c’est à eux que je m’arrêterai maintenant. J’avais commencé par le *De mysteriis* de Jamblique, œuvre, malgré sa date (début du quatrième siècle), encore pleine de moyen platonisme et moins proche de Plotin que des *Oracles chaldaïques*; puis l’édition

6. H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin et New York 1971, xv-953 p.

7. H. HAPP, 90.

8. ID., 84 et 91-93.

9. ID., 93-95.

10. Mais, d’après W.D. Ross (*Aristotle’s Metaphysics*, Oxford 1924, I, 169), «l’emploi de *πλῆθος* comme équivalent de *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν* était particulier à Speusippe». Cf. *Métaph.*, N 1, 1087b 27.

11. Cf. *Métaph.*, N 1, 1087b 26.

12. H. HAPP, 132-134. Il s’agit ici du *De bono* d’Aristote, qui reproduit fidèlement la leçon de Platon sur le Bien (Happ, p. 136-137); voir P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne 1949, 137 sv., 194-202.

13. Cf. *Lexique...de Platon*, Paris 1964, 517-518, et les analyses de F. SOLMSEN, in *Didascaliae, Studies in honor of A.M. Albareda*, 1961, 402-405 = *Kleine Schriften*, Hildesheim 1968, I, 414-417.

des *Mystères d'Égypte* m'a conduit à celle des *Oracles*. La communication de 1964 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sur 'Jamblique et les *Oracles chaldaïques*', reprise dans la *Notice* de 1966, a été largement dépassée par la dissertation de F.W. Cremer¹⁴. Enfin, la communauté d'inspiration qui relie les *Oracles* à Numénus, quelle que soit la priorité, invitait à étudier le platonisme moyen chez l'Apaméen, dont l'édition devait achever le triptyque. Parmi les points de contact entre les trois œuvres, – *De bono* de Numénus, *Oracles*, *De mysteriis*, – la notion de matière tirait de travaux récents, du livre de Happ en particulier, un renouveau d'actualité. C'est le résultat de ces comparaisons qu'en hommage à sa science de la philosophie grecque et en témoignage d'une amitié de plus de quarante ans je voudrais offrir au Père Émile de Strycker.

L'ordre chronologique suggère de commencer par Numénus, puisque celui-ci a vécu au deuxième siècle de notre ère, et peut-être dès la première moitié du siècle; de leur côté, les *Oracles chaldaïques* ne peuvent guère être antérieurs à Marc-Aurèle, puisque leurs auteurs présumés, Julien le Chaldéen et Julien le théurge, vivaient sous cet empereur. Quels sont les principaux textes de Numénus relatifs à la matière? Qu'il ait été 'franchement dualiste', comme Pythagore dont il se réclamait, le P. Festugière l'a déduit du commentaire de Calcidius sur le *Timée*, qui par deux fois attribue à Dieu l'origine du bien et à la matière celle du mal: «Pour lui (Pythagore) comme pour Platon, Dieu est commencement et cause du bien, la matière l'est du mal» (c. 296; 298, 13-14 Waszink); «la matière est la source du mal» (c. 297; 299, 14 W.)¹⁵. Mais ce dualisme tient peut-être à une fausse interprétation de Platon¹⁶; «si la doctrine qui rapporte le mal à la matière repose authentiquement sur le *Politique* (273b4-c2) et le *Timée* (53b2-5), on peut demeurer sceptique à l'égard de la forme dualiste qu'elle revêt chez Aristote et dans les sources qui dépendent de lui»¹⁷.

Dans l'article que je viens de citer, F.P. Hager résume, un peu plus loin, la position de Numénus sur la matière¹⁸. Le mal ne vient pas de l'âme humaine, à laquelle il est profondément étranger, mais la matière a une âme mauvaise qui la meut; au chapitre 297 (299, 15-16 W.) de Calcidius, il «loue Platon d'affirmer deux âmes du monde, l'une extrêmement bienfaisante, l'autre malfaisante, c'est-à-dire la matière (ou, avec la conjecture de W. Theiler, 'celle de la

14. Cf. JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, Paris 1966, 14-19; F.W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Beiträge zur Klassischen Philologie, 26, Meisenheim am Glan 1969.

15. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, 1953, 43.

16. Cf. W. THEILER, in *Plotins Schriften* v b, Hambourg 1960, 403: «Wie der platonisierende Numenius zeigt, konnte freilich auch Plato dualistisch missverstanden sein.»

17. F.P. HAGER, *Museum Helveticum* XIX, 1962, 76.

18. Id., *ibid.*, 84.

matière'»), unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam (*silvae* cj. Theiler). Comme chez Plutarque, au dualisme cosmique répond le dualisme dans l'homme; d'après Porphyre (ap. Stob., I 49, 25a; 350, 27 sv. W.), Numénius admettait deux âmes, l'une raisonnable, l'autre irrationnelle¹⁹. De ces deux âmes, et des deux vies qu'elles animent, – raisonnable et irrationnelle elles aussi, – Jamblique nous apprend, dans son *Traité de l'âme*, que Numénius «les opposait pour la lutte»; quelque lignes plus bas, il rappelle que «Numénius et Cronius faisaient venir le mal de la matière»²⁰.

Le *De bono* fournit d'autres indications. Trois fragments surtout s'occupent de la matière.

Au fr. 3 (12 Leemans = Eusèbe, *Prép. év.*, xv 17, 819a Viger), un échange de questions et de réponses cherche à définir l'être. «Qu'est-ce que l'être?... En tant que corps, les éléments ne seront pas l'être. Mais peut-être, si eux ne le sont pas, la matière, elle, peut l'être? – Mais elle en est tout aussi radicalement incapable, impuissante qu'elle est à demeurer dans le même état; et c'est un fleuve impétueux et instable (*ρῳδης καὶ ὀξύρροπος*) que la matière; elle est, en profondeur, en largeur, en longueur, indéfinie et inachevée.» L'épithète *ρῳδης*, que Calcidius traduit par *fluida* (cf. *In Tim.*, c. 296; 298, 10 Waszink), équivaut au *ρευστός* qui qualifie le(s) corps chez Albinus (166, 27 Hermann; § 11, 2 Louis) et dans les *Oracles chaldaïques* (fr. 128, 2).

Au fr. 4 a (13 L. = Eus., *Pr. év.*, *ibid.*, 819c Viger), qui suit presque immédiatement le précédent («un peu plus loin, il ajoute», dit Eusèbe), Numénius continue: «Ainsi l'argument a bien fait de déclarer que si la matière est infinie, elle est indéterminée; et si indéterminée, irrationnelle; et si irrationnelle, inconnaissable. Maintenant, si elle est inconnaissable, elle est nécessairement sans ordre (*ἄτακτον*)...; d'autre part, le désordonné n'est pas stable, et ce qui n'est pas stable ne sera pas l'être... J'affirme donc que la matière, ni par elle-même ni sous la forme des corps, n'est l'être.»

Le fr. 11 (20 L. = Eus., *Pr. év.*, xi 18, 537a Viger) expose 'la pensée propre' de Numénius 'sur la seconde cause' (Eusèbe, xi 17, 11): «Le Dieu Premier est simple... Le Dieu qui est deuxième et troisième ne fait qu'un; mais associé à la matière, qui est dyade, s'il l'unifie il est scindé par elle, dont le caractère n'est pas sans concupiscence et qui est fluide» (*ρεούσης*).

On voit que ces trois fragments précisent la notion de matière, au moyen d'épithètes qui rejoignent les descriptions du *Timée* (50b-e, 52a-53a).²¹

19. Fr. 44 de mon édition (Numénius. *Fragments*, Paris, 1973) = Test. 36 Leemans.

20. Fr. 43 = Test. 35 Leemans (Stob., I 49, 37; 374, 22 sv. W.). C. Bäumker renvoie à la plupart de ces textes dans sa note sur Numénius (*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890, 401, n. 5).

21. Sur ces épithètes, cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, 77-78; R. Beutler, in R.-E., Suppl.-Bd VII, 1940, c. 669, 33-42.

Les *Oracles chaldaïques*, source ou démarquage de Numénius, regardent la matière comme mauvaise. Pour s'en convaincre, il suffit de relire quelques fragments: 5,34, 88, 129, 134, 158, 173 (172), 180, et le fragment douteux 216; soient neuf ou dix cas du substantif ὕλη; de l'adjectif ὑλαῖος 'matériel' il y a deux exemples (62, 2; 80); l'ὕλωδης de 76, 3 fait partie d'un supplément conjectural. Le fr. 34 est important pour la formation de la matière: «C'est de là (de la 'source des sources' que Proclus attribue aux *Oracles*) que jaillit la genèse de la matière aux multiples aspects», πολυποικίλου; il faut en rapprocher la 'matière primordiale' du fr. 173. Avec le fr. 172 – si ὕλης, tiré du contexte de Proclus, est bien l'antécédent du relatif: «(la matière) dont les courants tortueux en entraînent beaucoup» – apparaissent une épithète péjorative et une allusion à l'influence néfaste de la matière. Le 'résidu de la matière' qu'il ne faut pas 'laisser au précipice', c'est -à-dire à ce bas monde (fr. 158), la 'fureur de la matière' (fr. 180, τῆς ὕλης τὸ λάβρον; cf. 134, 1) témoignent d'un pessimisme encore plus marqué; et cette note prend toute son amplitude dans les fragments 88, 129, 134, avec les épithètes 'mauvaise' (88, 2), 'amère' (129) et surtout l'accumulation des pestilences de la matière au fr. 134, que H.D. Saffrey a exhumé d'une scolie d'Aristote. Les *Extraits du commentaire de Proclus sur la philosophie chaldaïque*²² paraphrasent longuement, dans leur première section, cette doctrine de la matière, où tout s'accorde avec celle de Numénius.

Sur un point cependant, les *Oracles* se séparent de lui; pour eux, la matière est le domaine des démons, ces 'chiens terrestres' du fr. 90, qui intéressaient particulièrement Psellus et entraient dans sa démonologie.²³

C'est là aussi un point de désaccord entre les *Oracles chaldaïques* et Jamblique. Le *De mysteriis* connaît de bons démons, alors que les démons des *Oracles* sont tous mauvais. F.W. Cremer, l'auteur de l'excellente dissertation sur *Les Oracles chaldaïques* et le *De mysteriis*, cherche une correspondance illusoire entre les bons démons de Jamblique et les anges inférieurs bienfaisants que les *Oracles* nomment 'iynges'; il aurait mieux fait d'admettre une déviation; Jamblique est ici, à certains égards, plus proche de Plutarque²⁴.

Pour Jamblique comme pour les *Oracles*, les mauvais démons habitent la matière; ce sont eux qui en font la malice: «l'injuste et le laid sont l'œuvre des démons foncièrement pervers» (iv 7; 191, 4-5); par eux, elle devient 'opératrice de mal', κακία ἐργάτις²⁵: cette expression de Psellus convient à Jamblique

22. Réédités et traduits dans *Oracles chaldaïques*, 1971, 206 sv.

23. Cf. K. SVOBODA, *La Démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927; F.W. CREMER, *op.cit.* (n. 14), 84-85.

24. Cf. la recension de J.G. GRIFFITHS, *Classical Review* 1971, 41.

25. PSELLUS, *A ceux qui avaient demandé combien il y a de genres de discours philosophiques*, ap. *Michaelis Pselli scripta minora*, ed. E. Kurtz-F. Drexler, I, Milan 1936, 446, 22 (= p. 221, 16 in *Oracles chaldaïques*, 1971).

autant qu'aux 'Chaldéens'. «Alors que les anges ne font que libérer des liens de la matière, les démons tirent vers la nature» (*De myst.*, II 5; 79, 9-10; cf. II 6; 82, 10-11); ici *ὑλη* et *φύσις* sont synonymes. «Les âmes attachées à la matière présentent les mêmes caractères que les démons.»²⁶

Sans les démons, la matière serait-elle mauvaise par elle-même? Jamblique semble le croire, puisqu'il écrit (III 28; 168, 6): «Qu'est-ce qu'il pourrait naître de bon, en germant de la matière» (*ὑλης βλαστώνον*; cf. «les germes de la matière mauvaise», *τὰ κακῆς ὑλης βλαστήματα*, du fr. 88,2 des *Oracles*)?²⁷ Mais le *De communi mathematica scientia* ferait entendre le contraire: «Si la matière est pur réceptable du devenir (*ὑποδοχή*), elle ne peut être appelée mauvaise» (ch. 4; 16, 4 sv. Festa).

Jamblique admet la pluralité du mal (IV 7; 190, 6-8); et cette pluralité, proche de la multiplicité de la matière, le porte à identifier souvent la matière et le mal²⁸. La matière, pourtant, vient de Dieu? Une phrase du *De mysteriis* professe à la fois cette origine de la matière et son morcellement: «Quant à la matière, Dieu l'a tirée de la substantialité, quand de la matérialité en eut été retranchée par en dessous; cette matière donc, qui est vivifiante, le Démonurge l'a prise en main, il en a façonné les sphères simples et impassibles, et a ordonné le résidu extrême qui en restait pour en faire les corps engendrés et incorruptibles» (VIII 3; 265, 6-10); ce 'résidu' (*ἔσχατον*) rappelle le 'résidu de la matière' de l'*Oracle* 88, cité plus haut²⁹. Il paraît difficile de ramener à l'unité ces divers points de vue; tout le traité oscille entre un platonisme aux formules souvent vigoureuses et une théurgie parfois fumeuse. Son 'genre littéraire' en fait une œuvre à part.

Parmi les textes que nous avons rassemblés et comparés, il en est un où la doctrine de la matière mauvaise ressort avec plus de relief et aussi de cohérence: c'est l'exposé de Calcidius dans la section finale de l'*In Timaeum*, consacrée à la matière (ch. 268-354). Cet exposé a suscité une étude approfondie, la thèse de J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*³⁰. Dans la préface de son édition, J.H. Waszink renvoie expressément à cet ouvrage, dont, à propos des sources du commentaire, il «résume les conclusions en y ajoutant quelques remarques»³¹. Il paraît bien que Calcidius a utilisé constamment le

26. F.W. CREMER, *op. cit.* (n. 14), 92.

27. Le rapprochement est de F.W. Cremer, 79, n. 346.

28. Cf. F.P. HAGER, *Museum Helveticum* XIX, 1962, 94.

29. Sur cette phrase, cf. JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, 197, n. 2.

30. Leyde, 1959; 2e édition avec des 'notes supplémentaires', 1965.

31. *Timaeus a Calcidio translatus* ('Plato Latinus', 4)... ed. J.H. Waszink, Londres et Leyde 1962, LXXVII; sur la matière, XXXVIII-LIV et LXXVI-LXXXII. Cf. aussi A.-J. Festugière, *Révélation*, III, 208, n. 2.

traité de Porphyre 'Sur la matière', mais qu'il a en même temps puisé directement au *De bono* de Numénios; c'est le cas, en particulier, des chapitres 295-299, qui formaient le 'témoignage' 30 d'E.-A. Leemans et sont devenus mon fragment 52. Comme il ne semble pas en exister de traduction française complète, je donne en appendice celle de la Collection des Universités de France.

Appendice

Calcidius, *In Timaeum*, c. 295-299 (texte de J.H. Waszink)

(295) Examinons maintenant la doctrine pythagoricienne. Numénios, qui était de l'école de Pythagore, recourt, pour réfuter cette doctrine des principes, à la doctrine de Pythagore, avec laquelle il dit que s'accorde celle de Platon; d'après lui, Pythagore a donné à Dieu le nom de monade, à la matière celui de dyade; cette dyade, d'après lui, indéterminée n'a pas de génération déterminée mais est engendrée; en d'autres termes, avant d'être parée et de recevoir forme et ordre, elle est sans naissance ni génération, mais parée et embellie par le Dieu démiurge elle est engendrée, et ainsi, comme la génération est un événement postérieur, cet ensemble sans ordre ni génération doit se comprendre comme aussi ancien que le Dieu qui lui apporte l'ordre. Mais certains Pythagoriciens n'ont pas bien saisi la force de cette théorie; pour eux, cette dyade indéterminée et sans mesure est, elle aussi, produite par l'unique monade, quand cette monade quitte sa nature pour prendre les dehors de la dyade; d'où ce paradoxe que la monade, qui existait, disparaîtrait, que la dyade, inexistante, viendrait à l'être, et qu'une transformation ferait de Dieu la matière et de la monade la dyade sans mesure ni limites: opinion inacceptable même pour des gens de faible culture. Enfin, selon les Stoïciens, la matière est de par sa nature propre déterminée et limitée; selon Pythagore, indéfinie et sans limites; et alors que pour les premiers ce qui par nature est indéterminé ne peut se ramener à une mesure et à un ordre, pour Pythagore Dieu seul peut avoir la force et la puissance de pouvoir facilement ce qui est impossible à la nature, lui qui est plus puissant et plus sublime que toute force, lui à qui la nature même emprunte son pouvoir.

(296). Donc Pythagore aussi, dit-il, estime la matière fluide et sans qualité, sans cependant lui attribuer, comme les Stoïciens, une nature intermédiaire et aux confins du bien et du mal, ce qu'ils appellent le genre indifférent; pour lui, elle est franchement malfaisante. Car pour lui comme pour Platon Dieu est commencement et cause du bien, la matière l'est du mal; et c'est le composé de forme et de matière qui est indifférent, non par conséquent la matière, mais le monde, où se mêlent la bonté de la forme et la malfaisance de la matière; fina-

lement, c'est de la providence et de la nécessité que le fait naître l'enseignement des vieux théologiens.

(297). Ainsi, que la matière soit sans forme ni qualité, les Stoïciens s'accordent là-dessus avec Pythagore; mais Pythagore la fait encore malfaisante; les Stoïciens, eux, ni bonne ni mauvaise. Ensuite, comme en cours de route, pour ainsi dire, ils rencontrent le mal et qu'on leur demande: «D'où vient donc le mal?» ils allèguent quelque perversion qui pourrait en être la cause. Mais ils n'expliquent pas encore d'où provient la perversion elle-même, puisque, selon eux, il y a deux principes des choses: Dieu et la matière, Dieu Bien suprême et suréminent; la matière, d'après eux, ni bonne ni mauvaise. Mais Pythagore ne craint pas de soutenir la vérité même par des affirmations étonnantes et qui vont à l'encontre des opinions communes; selon lui, dès lors qu'il existait une Providence, le mal devait aussi nécessairement subsister, puisqu'il y avait une matière et une matière armée de malfaisance. Que si le monde vient de la matière, il est sûrement né d'une matière autrefois mauvaise, et voilà pourquoi Numénus loue Héraclite de reprendre Homère qui avait souhaité aux maux de la vie disparition et ruine, sans comprendre qu'il demandait ainsi la fin du monde, au cas où la matière, qui est la source du mal, serait exterminée. Le même Numénus loue Platon de proclamer deux âmes du monde, l'une extrêmement bienfaisante, l'autre malfaisante, c'est-à-dire la matière, qui, malgré son flottement sans ordre et parce qu'elle se meut d'un mouvement intérieur et propre, doit vivre et tenir sa vie d'une âme, comme tout ce qui se meut d'un mouvement naturel; elle crée et régit aussi la partie passible de l'âme qui a un élément matériel, mortel et corporel, comme la partie raisonnable de l'âme a pour auteurs la raison et Dieu. Or, c'est de Dieu et de la matière qu'a été fait le monde sublunaire.

(298). Donc, selon Platon, le monde a reçu ses biens de la libéralité de Dieu comme d'un père; les maux, c'est par la faute de sa mère la matière qu'ils se sont attachés à lui. Aussi peut-on comprendre que les Stoïciens invoquent en vain je ne sais quelle perversion, quand ils font provenir du mouvement des étoiles les maux qui surviennent. C'est que les étoiles sont des corps et des feux célestes, et les corps ont la matière pour nourrice; ainsi, même les perturbations que le mouvement des astres amène pour notre désavantage et notre malheur semblent tenir leur origine de la matière, où se trouve beaucoup d'instabilité, un élan aveugle, le hasard, une présomption qui s'excite arbitrairement. C'est pourquoi, si Dieu l'a redressée, comme Platon s'exprime dans le *Timée*, et d'une agitation désordonnée et tumultueuse l'a ramenée à l'ordre, il est évident que cette instabilité confuse de la matière lui venait du hasard, d'un sort malheureux, et non des plans salvifiques de la Providence. Ainsi donc, selon Pythagore, l'âme de la matière n'est pas sans quelque substance, comme le croient la plupart, mais elle s'oppose à la Providence en s'efforçant d'attaquer ses plans par la

force de sa malfaisance; si la Providence est l'œuvre et l'activité de Dieu, la témérité aveugle et fortuite vient de la souche de la matière; d'où il appert, selon Pythagore, que la masse de toute chose est faite de cette rencontre de la Providence et du hasard; mais quand la matière a reçu sa parure, elle est devenue la mère des dieux corporels et engendrés, et son sort est heureux, en grande partie, non cependant totalement, parce que son vice originel ne pouvait être complètement amélioré.

(299). Voilà pourquoi Dieu embellissait la matière par sa puissance magnifique et de toutes manières en corrigeait les défauts, sans les tuer, de peur que cette nature matérielle ne périclît de fond en comble, sans non plus la laisser s'étendre et se dilater en tous sens; mais en faisant subsister sa nature, qui pouvait d'une situation disgraciée être amenée à la prospérité et transformée, il y unit l'ordre à une confusion désordonnée, la mesure à l'excès et la beauté à la laideur, et changea tout son état en l'éclairant et en l'ornant. Enfin Numénius prétend, et sa prétention est fondée, qu'on ne trouve pas dans la génération un sort entièrement exempt de défauts, que ce soit dans les arts humains, ou dans la nature, ou dans les corps des animaux, ou encore dans les arbres et les plantes, ou dans les fruits, que ce soit au fil de l'air ou au courant de l'eau, pas même dans le ciel, vu que partout il se mêle à la Providence comme la souillure d'une nature inférieure. Le même Numénius, dans son souci de représenter nue l'image de la matière et de la produire à la lumière en soustrayant un à un tous les corps qui par une action réciproque empruntent à son sein leurs formes et les échangent entre eux, veut que l'on considère mentalement le résidu laissé par ces retranchements et le nomme matière et nécessité; de cette matière et de Dieu il compose la structure du monde, par la force persuasive du Dieu et l'obéissance de la nécessité. Telle est la doctrine de Pythagore sur les origines.

LE «DIEU INCERTAIN» DES JUIFS*

Dans le *De mensibus*, — le premier des trois traités qui nous sont restés du Byzantin Ioannes Laurentius Lydus, né en 490 à Tmolos en Lydie, — un chapitre mérite une attention particulière : le cinquante-troisième du livre IV. Il a retenu celle d'E. Norden. En quelques pages d'*Agnostos theos* et dès la préface¹, Norden raconte comment la découverte de ce chapitre dans un manuscrit de l'Escorial a permis à R. Wünsch d'en enrichir son édition du *De mensibus*². Les citations contenues dans le chapitre présentent un intérêt multiple.

Voici d'abord la traduction de cet extrait (je le divise en paragraphes pour faciliter les renvois).

« 1. (Que) les théologiens ont été et restent en plein désaccord sur le Dieu que révèrent les Juifs. Les Égyptiens et en premier lieu Hermès en font Osiris, qui est celui dont Platon dit dans le *Timée* (27 d 6-7) : « Quel est l'être éternel et qui ne naît point, et quel est celui qui naît (toujours) et n'est jamais » ? 2. Pour les Grecs, c'est le Dionysos d'Orphée, parce que, disent-ils, dans l'*adyton* du temple de Jérusalem, jadis, de chacun des vantaux, des vignes d'or soutenaient les rideaux tissés de pourpre et d'écarlate ; d'où aussi leur supposition que le sanctuaire appartenait à Dionysos. 3. Tite-Live, dans l'*Histoire générale de Rome*, appelle inconnu (*agnôston*) le Dieu révééré là ; à sa suite, Lucain assigne à un dieu incertain le temple de Jérusalem, alors que Numénus dit de ce dieu qu'il est sans partage, père de tous les dieux, et qu'il juge tout autre que lui indigne d'avoir part à son culte. 4. L'empereur Julien, au temps de sa campagne contre les Perses, écrivit aux Juifs en ces termes : « Je mets tout mon zèle à relever le temple du Dieu Très Haut » ; c'est pourquoi certains ignorants, en raison aussi de la circoncision, prennent

* *Journal des savants*, 1973, p. 289-293.

1. E. NORDEN, *Agnostos theos*, Leipzig et Berlin, 1913, pp. VII et 58-62.

2. Ioannis Laurentii Lydi *Liber de mensibus*. Edidit Ricardus Wünsch. Leipzig, 1898. IV 53 se trouve aux pp. 109-111.

ce Dieu pour Cronos, car, disent-ils, Cronos est la plus élevée des planètes ; ils ne voient pas que la circoncision symbolise la purification de l'âme intellectuelle, comme il apparaît aux mystiques hébreux, et qu'elle n'est pas une initiation à Cronos ; les Arabes appelés Skénites (« des tentes ») circoncisent leurs enfants à la treizième année, comme le dit Origène, bien qu'ils révèrent Astarté et non pas Cronos ; et les Éthiopiens marquent leurs jeunes au fer rouge, en l'honneur d'Apollon, aux rotules. 5. Mais Porphyre, dans son commentaire des Oracles, reconnaît le Dieu révééré des Juifs dans le « transcendantalement Deux », c'est-à-dire dans le démiurge de l'univers, celui dont le Chaldéen fait le second à partir du « transcendantalement Un », c'est-à-dire du Bien. 6. Cependant Jamblique, Syrianus et Porphyre le tiennent pour le démiurge du monde sensible et l'appellent dieu de l'ordre quadruple (des vivants). 7. Le Romain Varron, traitant ce sujet, dit que dans leurs écrits mystiques les Chaldéens l'appellent Iao, ce qui en phénicien, au dire d'Hérennius (Philon de Byblos), signifie « lumière intelligible ». En plusieurs endroits aussi on le nomme Sabaoth, comme qui dirait « celui qui domine les sept pôles », c'est-à-dire le démiurge. 8. Ainsi donc plusieurs opinions ont cours à son propos ; mais il faut accorder la préférence à ceux dont la théologie le fait inconnu et incertain. Et qu'on se trompe en le prenant pour Dionysos, — en raison des vignes susdites d'où pendaient les tentures, et de la persuasion, dont j'ignore l'origine, que chez les Hébreux les profanes s'abstiennent de vin, — c'est ce qu'on peut déduire de leurs lois ; car ce n'est pas aux profanes mais aux consacrés qu'un oracle interdit le vin par cette défense : « Vous ne boirez ni vin ni boisson forte quand vous entrerez dans la Tente de la Rencontre » (Lévit., 10, 9). »

*
* *

Sauf le § 7 sur les noms Iao et Sabaoth, — que l'on connaissait déjà par la famille « barbérianienne » et équivalement par le chroniqueur byzantin Georges Cédrenus (XI^e-XII^e s.), — l'ensemble du chapitre 53 ne se trouve que dans le *Scorialensis graecus* Φ-III-1, des XIV^e-XV^e siècles. Le § 1 rapporte que les Égyptiens, et au premier chef Hermès Trismégiste, identifient le Dieu des Juifs avec Osiris et l'Être éternel du *Timée*. Les §§ 2 et 8 mentionnent une particularité du temple de Jérusalem, les tentures de l'*adyton*³. Le § 4,

3. Cf. les articles d'A. Pelletier sur le Voile du Temple : *Syria*, 32 (1955), pp. 289-307 ; 35 (1958), pp. 218-226 ; *Recherches de Science religieuse*, 46 (1958), pp. 161-180.

qui cite une lettre de l'empereur Julien (n° 134 Bidez), prête à des « ignorants » une autre identification, cette fois avec Cronos, pour deux raisons : la place de Cronos (Saturne) au plus haut des planètes ; la circoncision juive, qui évoque la castration infligée par Cronos à son père Ouranos. Le § 5, tiré de Porphyre et des *Oracles chaldaïques*, identifie le Dieu des Juifs avec le « transcendantale Deux », c'est-à-dire le démiurge, réservant au Bien l'expression « transcendantale Un »⁴ ; et le § 6 l'identifie aussi au démiurge.

Reste le § 3, qui réunit trois auteurs : Tite-Live, Lucain et Numénus ; donc, pour Lydus, trois Latins, puisqu'ailleurs (*De mensibus*, IV, 80 ; p. 132, 12 W.) il traite Numénus de « Romain » : « par inadvertance », écrit E. R. Dodds, « ou par allusion à un enseignement de Numénus à Rome »⁵. C'est ce paragraphe qui justifie le titre de la présente note, et nous nous y arrêterons davantage.

*
* * *

Chose curieuse, si les six lignes ont été souvent examinées, on ne les trouve guère étudiées ensemble. Le rapprochement entre Tite-Live et Lucain a frappé l'éditeur du *De mensibus*, R. Wünsch⁶, et à sa suite E. Norden⁷. Dès 1869, dans son édition des « Scolies bernoises sur la *Pharsale* », H. Usener avait rattaché la citation de Tite-Live au l. CII de l'*Histoire romaine*. Voici la traduction de cette scolie de Berne : « Tite-Live, à propos des Juifs, ne nomme pas le dieu à qui appartient le temple de Jérusalem ; il n'y a là aucune statue, et en effet ils ne croient pas que Dieu puisse être figuré » ; et celle de l'« annotation » éditée par Endt quarante ans plus tard : « De la nation juive, qui est établie aux confins de l'Orient, on ne sait quel Dieu elle adore »⁸.

4. Fr. 169 des *Oracles chaldaïques*, texte établi et traduit par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris, 1971, pp. 107 et 147 ; cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 1968, I, p. 264 et n. 6 : le *Commentaire sur les oracles* n'est pas (malgré H. Lewy) le traité *Sur la philosophie des oracles*.

5. E. R. DODDS, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, V, 1960, p. 6.

6. R. WÜNSCH, note à p. 109, l. 23.

7. E. NORDEN, *op. cit.*, pp. 59-61.

8. Lucain, *Bell. Civ.*, 2, 592-593 : ... dedita sacris/incerti Iudaea dei. *Scholia in Lucani Bellum civile* ed. H. Usener. Pars prior. *Commenta Bernensia*. Leipzig, 1869. P. 85, l. 12-14, ad II 593 : « INCERTI IUDAEA DEI. Livius de Iudaeis 'Hierosolimis fanum cuius deorum sit non nominant neque ullum ibi simulacrum est, neque enim esse dei figuram putant' ». Cf. *Adnotationes super Lucanum* ed. I. Endt, Leipzig, 1909, p. 74 : « 593 INCERTI IUDAEA DEI. 'Iudaea gens in fine orientis constituta est, de qua

La phraséologie de ces scolies s'accorde avec l'usage de l'*Histoire Auguste* (surtout dans les *Vies* de Claude, 2, 4, et d'Alexandre Sévère, 43, 6, que Wolfgang Schmid a mis en relief⁹. La conjonction des trois expressions, — l'*incerti dei* de Lucain, l'ἀδῆλου θεοῦ qui le traduit chez Lydus, l'ἄγνωστον qui amène la citation, — reparait au début du § 8, où voisinent les épithètes ἄγνωστον et ἀδῆλον¹⁰.

Tout l'essentiel a donc été dit sur les premières lignes du paragraphe. Les deux dernières, qui reproduisent un dire de Numénius, devaient occuper surtout les éditeurs de l'Apaméen : E.-A. Leemans en fait son fragment 34, qui porte dans la nouvelle édition le n° 56¹¹. La formule « père de tous les dieux » rappelle celle d'Homère, « père des hommes et des dieux », πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, toujours appliquée à Zeus¹² ; elle convient mieux au Premier Dieu de Numénius qu'au Second, le démiurge, dont Lydus rappelait au § 6, avec Porphyre et les *Oracles chaldaïques*, la position subordonnée de « transcendantale Deux » ; elle manque totalement de justesse pour le « Dieu de Jérusalem ». A ce Dieu, par contre, le « refus de tout partage avec d'autres » appartient en propre. Or c'est bien ce que paraît signifier ici l'adjectif ἀκοινωνήτος. Le mot est un hapax de la Bible grecque ; on ne l'y trouve que dans le livre de la *Sagesse*, au verset central (14, 21) de la digression sur l'idolâtrie¹³, et il oppose « à la pierre et au bois » des idoles « le Nom incommunicable ». Le sens d'« incommunicable » dans ce verset autorise à traduire « sans partage » l'ἀκοινωνήτος de Numénius, qu'interprète ainsi la fin de la citation. Une thèse récente a signalé le rapprochement avec *Sagesse* 14, 21¹⁴, alors que Leemans¹⁵ renvoyait seulement à « Exode 20, 5 et passim », c'est-

incertum est quem deum colat' » ; et Tacite, *Hist.*, V 9,1 : « nulla intus deum effigie ». D'après les mêmes *Histoires* (II, 78, 5-6), le Carmel, « montagne et dieu », « n'a ni représentation ni temple » : « nec simulacrum deo aut templum ».

9. W. SCHMID, in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster Westf., 1964, pp. 304-306. Cf. J. G. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville, 1972, p. 22 et n. 19 (avec ma recension in *Biblica*, 54 (1973), pp. 281-283).

10. Cf. E. NORDEN, *op. cit.*, pp. 60-61 ; cf. pp. 81-82 et *Kleine Schriften*, Berlin, 1966, pp. 283-284 (= *Festgabe... Harnack*, Tübingen, 1921, pp. 299-300).

11. Cf. E.-A. LEEMANS, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten* (Acad. royale de Belgique, Cl. des Lettres..., Mémoires in-8°, XXXVII), Bruxelles, 1937 ; *Numénius. Fragments*, texte établi et traduit par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris, 1973.

12. *Iliade*, I, 544 et saepe.

13. La place centrale du verset ressort de toute la thèse de M. Gilbert : « *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg. 13-15) », Rome, 1973 ; cf. surtout pp. 255 et 257.

14. Cf. J. Den BOEFT, *Calcidius on Fate*, Leyde, 1970, p. 131, n. 1.

15. E.-A. LEEMANS, *op. cit.*, p. 145, n. à 16 sv.

à-dire au moins à Exode 34, 14 ; Deutéronome 4, 24 ; 5, 9 ; 6, 15¹⁶. Tous ces textes ramènent la déclaration « Je suis un Dieu jaloux » ; or le plus ancien exemple d'ἄκοινώνητος (Euripide, *Andromaque*, 469-470) applique l'adjectif à εὐνάν¹⁷ ; et, sans aucun doute, l'idée d'une « couche non partagée » rejoint le sentiment que le Dieu de l'Ancien Testament manifeste si souvent à Israël : la jalousie d'un époux.

A la fin du iv^e siècle, Calcidius traduit-il ἄκοινώνητος quand, dans son commentaire du *Timée*, il définit la perfection divine par ses principaux attributs, entre autres « nullius societatis indiguus »¹⁸ ? Si les deux expressions se correspondent, il aura compris le mot grec non pas, évidemment, au sens d' « insociable », attesté chez Platon et fréquent chez Philon¹⁹, mais à celui de « sans besoin d'aucune société ». Que Dieu n'ait besoin de rien ni de personne, c'est une vérité sur laquelle païens et chrétiens peuvent s'entendre²⁰ ; il suffit de rapprocher l'ἄπροσδεής grec et le *nullius indiguus* que contient la formule de Calcidius ; c'est ce que fait J. H. Waszink²¹ en citant Albinus (10, 3 Louis ; p. 162, 28 Hermann) : ὁ πρῶτος θεός... αὐτοτελής τουτέστιν ἄπροσδεής, « le premier dieu... parfait en soi, c'est-à-dire sans besoin » ; mais d'où vient « societatis » ? Il semble que Calcidius ait en tête ἄκοινώνητος ; néanmoins, nous continuerons à préférer le sens de « sans partage ».

*
* * *

On voit la richesse du chapitre de Lydus. Il confirme ou complète les représentations du Dieu d'Israël qui avaient cours dans le paganisme gréco-romain, à partir de préjugés souvent grossiers comme ceux qui portaient sur la circoncision. A la notion de « Dieu incertain », qu'il emprunte à Lucain en rendant « incerti... dei » par ἀδύλου θεοῦ, il ajoute avec Numénius un élément essentiellement biblique, le refus de tout partage du nom divin et de l'union de Dieu à son peuple. Sans épuiser le contenu du terme ἄκοινώνητος,

16. Cf. *TWNT* (Kittel), II, 886, A. Stumpff.

17. Cf. *The Plays of Euripides, Andromache*, edited by P. T. Stevens, Oxford, 1971, p. 153.

18. *Timaeus a Calcidio translatus*, ed. J. H. Waszink, Londres et Leyde, 1962, ch. 276, p. 204, l. 8-9.

19. Je cite les principaux exemples dans « Un terme biblique et platonicien : ἄκοινώνητος » (*Miscellanea M. Pellegrino*, 1974) ; ci-après, n° 4.

20. Cf. *Biblica*, 46 (1965), pp. 219-221, repris dans *La religion grecque*, Paris, 1969, pp. 341-343.

21. J. H. WASZINK, *op. cit.*, p. 204, à 8.

— susceptible, dès Platon, de bien des acceptions, — le sens que nous avons adopté s'harmonise avec l'esprit comme avec le vocabulaire de l'Ancien Testament ; et le fragment 56 (34 Leemans) de Numénios, auquel il appartient, prend place auprès des textes de la Genèse et de l'Exode que l'Apaméen semble connaître directement ²².

22. Cf. « Numénios et la Bible » (*Homenaje Juan Prado*, 1974; ci-après, n° 6).

UN TERME BIBLIQUE ET PLATONICIEN : AKOINONËTOS

Au milieu ou à la fin du II^e siècle de notre ère, Numénios d'Apamée se prétend à la fois pythagoricien et platonicien; la *Vie de Plotin* par Porphyre fait de lui un précurseur du néoplatonisme. Ses rapports avec la Bible invitent à étudier de plus près les fragments ou témoignages qui supposent chez ce philosophe une certaine connaissance de l'Ancien Testament¹. La plupart des textes qu'il cite ou auxquels il fait allusion appartiennent au *Pentateuque*². Une seule expression vient d'un des sapientiaux; c'est l'hapax biblique ἀκοινώνητος, *incommunicable*, dont la *Sagesse de Salomon* qualifie le nom divin au verset central de la digression sur l'idolâtrie, 14, 21: τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα λίθοις καὶ ξύλοις περιέθεσαν³, et dont notre fragment 56 (34 Leemans) paraît bien se souvenir⁴. Le *nullius societatis indiguus* de Calcidius (*In Platonis Timaeum Commentarius*, c. 176, p. 204, l. 8-9 Waszink) semble traduire, parmi d'autres attributs divins, l'ἀκοινώνητος de la *Sagesse*. La note du dernier éditeur, J. H. Waszink, renvoie à l'αὐτοτελὴς τουτέστιν ἀπροσδεής d'Atticus (10, 3; p. 164, 28 Hermann); mais cette relation paraît plus lointaine.

* * *

Voici le texte et la traduction du fr. 56. Le texte est celui de Jean Lydus, *De mensibus* IV, 53 (p. 109, 25-110, 4 Wünsch), qui ne présente pas de variantes.

Ὁ Λούκανος ἀδήλου θεοῦ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ναὸν εἶναι λέγει, ὃ δὲ Νουμήνιος ἀκοινώνητον αὐτὸν καὶ	Lucain assigne à un dieu incer- tain le temple de Jérusalem, tan- dis que Numénios dit de ce dieu
---	---

* *Forma Futuri*... Cardinale Michele Pellegrino, Torino, 1975, p. 154-158.

1. Cfr. Numénios et la Bible, in *Misc. J. Prado*; ci-après, n° 6.

2. Cfr. NUMÉNIUS, *Fragments* («coll. des Univ. de France»), texte établi et traduit par

2. Cfr. NUMÉNIUS, *Fragments* («coll. des Univ. de France»), texte établi et traduit par E. DES PLACES, Paris 1973, p. 21, notes 3-6.

3. Sur l'importance de ce verset, cfr. la thèse de M. Gilbert, S.J., *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse*, 13-15 («Analecta biblica» 53, 1973), surtout p. 131.

4. Rapport noté par J. DEN BOEFT, *Calcidius on Fate*, Leyde 1970, p. 131, note 1. Leemans renvoie seulement (p. 145, ad 16 ss.) à Ex. 20, 5 et *passim*, dont la réminiscence, nous le verrons, est également possible, bien que moins littérale.

πατέρα πάντων τῶν θεῶν εἶναι λέ-
γει, ἀπαξιούντα κοινωνεῖν αὐτῷ τῆς
τιμῆς.

qu'il est sans partage, père de
tous les dieux, et qu'il juge tout
autre que lui indigne d'avoir part
à son culte.

L'opposition entre le *dieu incertain* de Lucain (*incerti dei Pharsale* 2, 593) et le Dieu des Juifs met en valeur la transcendance du Dieu unique. Elle aide aussi à interpréter l'ἀκοινώνητος de Numénius. Si l'adjectif signifie pour lui, comme Calcidius semble l'avoir compris, que Dieu *n'a pas besoin de société*, cette *insociabilité* rejoint les deux emplois, un de l'adjectif ἀκοινώνητος, un de l'adverbe ἀκοινωνήτως, que l'on conjecturait autrefois dans les *Lettres à Atticus* de Cicéron. Dans la *Lettre 115* Sh. B. (VI 1), § 7, Cicéron aurait écrit: « (Brutus) ad me... etiam cum rogat aliquid, contumaciter, adroganter, ἀκοινωνήτως solet scribere »; et dans la *Lettre 117* Sh. B. (VI 3), § 7, toujours pour se plaindre de Brutus: « Nullas unquam ad me litteras misit... in quibus non inesset adrogans (et) ἀκοινώνητον aliquid ». La neuvième édition du Liddell-Scott-Jones citait les deux exemples (le second comme conjectural) avec le sens d'*inhuman*; l'article ἀκοινοσύνητος, il est vrai, donnait déjà cette dernière leçon comme celle des manuscrits. Le *Supplément* de 1968 a pu utiliser les travaux de D. R. Shackleton Bailey⁵, qui lit ἀκοινονοήτως et ἀκοινονόητον entendus *sans tact*⁶, et éliminer d'« ἀκοινώνητος II » les exemples de Cicéron.

* * *

Le sens d'*insociable* n'est pas inconnu de Platon. Un regard sur les articles κοινωνεῖν, κοινωνία, κοινωνός et son antonyme ἀκοινώνητος dans le *Lexique* de 1964⁷ permet les constatations suivantes. Pour ἀκοινώνητος, les trois cas de Platon se répartissent entre les sens: a) *sans participation*: aux lois (*Lois* XI, 914 c 2, où le mot est associé à ἀνελεύθερος); au *pouvoir de juger* (*Lois* VI, 768 b 2); b) *insociable*, associé à ἀλλότριος: *Lois* VI, 774 a 4. A cet unique exemple du second sens il faut joindre le synonyme δυσκοινώνητος de *Rép.* VI, 486 b 11, associé à ἄγιος, et l'ἀκοινώνητος (suivi d'ἄσυνδύαστος) de la glose d'Aré-

5. *Cicero's Letters to Atticus*, III, Cambridge 1968, pp. 86 et 120; cfr. « *Classical Quarterly* », 1962, p. 159, et déjà R. Y. TYRRELL et L. C. PURSER, *The Correspondence of M. T. Cicero*, III, Dublin et Londres 1914², p. 193.

6. D. R. SHACKLETON BAILEY, *ibid.*, commentaire, p. 242.

7. PLATON, *Oeuvres complètes*, XIV, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* par E. DES PLACES, 1964, à ces divers mots.

thas, en marge du Paris. gr. 1807, à l'ἀνομίλτος, *privé de société*, de Lois XII, 951 b 1⁸; cfr. Lettre VII, 332 d 1 et 2. L'antonyme κοινωνός a les sens correspondants « participant » (à); *associé*; *qui partage* (avec génitif de la chose participée et datif du copartageant, comme à la fin du fr. 56 de Numénios, ou du complice).

Les deux premiers sens de κοινωνεῖν sont également *avoir part*, *participer* (à); le second s'applique surtout à la communauté des genres ou des Idées, de sorte que le substantif κοινωνία signifie *participation* en général ou à une Idée, *communauté* de (ou entre Idées), ce qui en fait un synonyme de μέθεξις (μετάσχεσις Phédon 101 c 5).

Si un platonicien moyen comme Numénios pouvait reprendre le vocabulaire de Platon, le connaisseur du judaïsme qu'il était aussi devait subir également l'influence de Philon d'Alexandrie. Pour les cas d'ἀκοινωνήτος que signalent les *Indices* de l'édition de Berlin⁹, le sens prédominant est celui d'*insociable* (à côté d'ἄμικτος) V, 89, 7 (*De spec. legibus* II, 16); V, 257, 2 (*Ibid.* IV, 204); V, 309, 9 (*De virtutibus* 141); V, 356, 21 (*De praemiis et poenis* 92); deux cas relèvent du sens *participant* (à): « Le bien n'a rien de commun, par nature, avec le mal », ἀκοινωνήτον... φύσει κακῷ(-ῶν) τὸ ἀγαθόν (II, 228, 13 = *De sobrietate* 67); « Dieu n'a rien de commun avec le mal », (ὁ θεὸς) ἀκοινωνήτος κακῶν (I, 191, 11 = *De Cherubim* 86); le seul cas de *sans partage* se trouve dans la *Legatio ad Gaium* 68 (VI, 168, 7): ἀκοινωνήτον ἀπ᾽ αὐτοῦ.

* * *

C'est au sens de *sans partage* qu'il faut rattacher le plus ancien exemple d'ἀκοινωνήτος: Euripide, *Andromaque* 469-470, deux vers difficiles, μίαν μοι στεργέτω πόσις γάμοις ἀκοινωνήτον ἀνδρὸς εὐνάν. Des deux interprétations, celle du scolaste, suivi par Wecklein et Méridier, construit ἀνδρὸς avec ἀκοινωνήτον (gén. de séparation); celle de la plupart des éditeurs, dont le dernier, P. T. Stevens¹⁰, voit dans εὐνάν une *locution stéréotypée*; l'une et l'autre rend l'adjectif par *unshared*, *non partagé*.

8. G. (W.) C. GREENE, *Scholia platonica*, Haverford 1938, p. 373. C. Astruc (ap. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 215, note 34) estime qu'aucune des scolies marginales du Paris. gr. 1807 n'est de la main d'Aréthas; le mélange de minuscule et de petite onciale y est pourtant le même que dans le *Vatic. gr. 1*, et Aréthas pourrait bien avoir écrit lui-même certaines scolies dans les deux manuscrits.

9. PHILONIS ALEXANDRINI *opera*, ed. L. COHN et P. WENDLAND, VII, Indices... comp. I. (H.) LEISEGANG, Berlin 1926-1930, p. 73, c. 2.

10. *The Plays of Euripides, Andromache*, ed. by P. T. STEVENS, Oxford 1971, p. 153.

L'idée d'une *couche non partagée* s'accorde avec la représentation selon laquelle le Dieu de l'Ancien Testament éprouve à l'égard d'Israël la jalousie d'un époux. Un attribut divin exprime ce sentiment, ζηλωτής. Pour le sens religieux de ζηλοῦν, « il faut partir de l'expression Θεὸς ζηλωτής d'Ex. 20, 5; 34, 14 » (et Deut. 4, 24; 5, 9; 6, 15; Nah. 1, 2) ¹¹. Cette jalousie que Dieu veut ressentir, qui le fait tenir si fort à l'amour de son peuple et à l'honneur de son nom, rapproche l'*incommunicable* de la *Sagesse* et le *sans partage* du fr. 56 de Numénios. Une autre raison d'écarter la traduction de Calcidius, *qui n'a besoin d'aucune société*, se tirerait de la nature divine elle-même. Dans la vie divine, la communication entre elle des trois Personnes procure à chacune d'elles une société incomparable; dans les opérations *ad extra*, qui plus que Dieu, Bien souverain, est porté à se répandre, *diffusivum sui*? En ce sens le Platon du *Timée* écartait déjà de son Dieu bon toute sorte d'envie: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς... ἐγγίγνεται φθόνος (29 e 1-2). Il y a là deux aspects, théocentrisme et anthropocentrisme, que concilie une page de Maurice Blondel. Dans une lettre du 25 février 1927 à Henri Bremond, Blondel écrivait:

« Il s'agit en somme du sens même de la création et de la vocation surnaturelle de l'homme. Les deux termes: théocentrisme et anthropocentrisme, que vous proposez pour situer les thèses adverses, comportent, me semble-t-il, un double sens qui permet les équivoques dont il importe de sortir pour éviter toute confusion. A un premier point de vue, il semble que l'essentiel de la religion soit de tout rapporter à Dieu comme au centre unique, et que dès lors le souci du salut, dont certains maîtres de la vie spirituelle font le principe de leur méditation fondamentale, déplace la vraie perspective, décentre le christianisme et méconnaît la sublime grandeur du plan providentiel, qui ne consiste pas à fabriquer de petits êtres se faisant eux-mêmes centres de perspective comme les monades de Leibniz. En ce premier tour de pensée, l'avantage reste donc incontestablement au théocentrisme qui remet Dieu à sa place, c'est-à-dire à la première et pour ainsi dire à l'unique, puisqu'il semble que la vie contemplative soit comme un trépas de la créature spirituelle retournant à sa source pour y découvrir sa fin suprême. Mais il y a un autre tour de roue qu'il importe de considérer maintenant. Dieu, en créant, en élevant l'homme à l'ordre de la grâce, ne serait-il au fond... qu'un égoïste transcendant? et notre destinée serait-elle d'être les courtisans serviles de ce satrape qui, nécessairement, ne penserait qu'à sa gloire? Ne faut-il pas dire, au contraire, comme le chante le *Credo*, que tout le plan divin est conçu et réalisé *propter nos homines*? C'est-à-dire que Dieu, n'ayant besoin d'aucun adorateur extérieur à lui, trouve seulement sa gloire à faire acte de bonté, à communiquer sa vie, sa béatitude, à faire comme d'autres

11. A. STUMPF ap. G. KITTEL, *ThWNT*, II, Stuttgart 1935, p. 886.

lui-mêmes qui sont voulus et aimés pour eux-mêmes. A ce point de vue nouveau, il y a donc, mais dans un sens tout différent de tout à l'heure, un anthropocentrisme qui me semble plus vrai, plus beau, plus vraiment digne de Dieu que ne sauraient l'être toutes les conceptions plus ou moins égoïstement théocentriques »¹².

* * *

L'absence de lexiques ne facilite pas l'histoire du terme ἀκοινωνήτος à travers la patristique. Le *Lexicon* de Lampe cite quelques exemples du sens d'excommunié, comme le cinquième canon du Concile de Nicée et le § 19 de la *Lettre* d'Athanase aux évêques d'Égypte et de Libye (P. G., 25, 584 a)¹³. Le *Thesaurus graecae linguae*¹⁴ donne une phrase de Grégoire de Nazianze qui, à propos du tétragramme sacré, exclut toute participation de Dieu aux choses humaines, ὥς δέον ἀκοινωνήτον εἶναι... τὸ θεῖον τοῖς ἡμετέροις¹⁵; et une autre de Chrysostome, qui emploie ἀκοινωνήτος (*sans société*) après ἀπρόσιτος et ἀσυνουσίαστος¹⁶.

12. H. BREMOND - M. BLONDEL, *Correspondance établie...* par A. BLANCHET, III, (1921-1933), Paris 1971, p. 268.

13. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 (1968), p. 63.

14. I, 1831, c. 1231-1232.

15. *Or.* IV (*De Filio*), 17; P. G., 36, 125 b.

16. *De sacerdotio* 6, 12; P. G., 48, 688 (431 e).

DU DIEU JALOUX AU NOM INCOMMUNICABLE*

I. Coup d'œil sur la Grèce antique

Les dieux du paganisme sont des dieux jaloux. Pour s'en tenir à la Grèce, il suffit de revoir les scènes homériques où l'Apollon de l'*Iliade* venge son prêtre Chrysès, où le Poseidon de l'*Odyssée* poursuit Ulysse de naufrage en naufrage ; chez les tragiques, le châtement de l'*hybris* humaine par l'*atè*, « cet esprit d'imprudence et d'erreur, de la chute des rois funeste avant-coureur »¹. Car « la démesure en mûrissant produit l'épi de l'erreur »² ; elle enfante la tyrannie³ ; Héraclès, dans sa folie furieuse, rend témoignage à la jalousie toute-puissante d'Héra, qui ne lui a jamais pardonné sa naissance⁴. Au début du III^e siècle avant J.-C., dans un poème contre la divinisation des souverains, Rhianos de Crète connaît encore cette notion : « Atè, de ses pieds délicats, court après (le coupable) » ; elle durera autant que les vieilles religions⁵.

Telle est la notion de la poésie ancienne, celle de la religion populaire, dont Homère, la tragédie, le lyrisme se font les interprètes. Mais dès Xénophane, au VI^e siècle, une réaction contre l'anthropomorphisme qui atteindra son point culminant avec Socrate et Platon aboutit à une conception opposée : le Dieu du *Phèdre* (247 a 7) et du *Timée* (29 e 1-4) ignore la jalousie ; le Démon, dans sa bonté, en est exempt ; loin de garder jalousement ses privilèges, le Bien cherche à se répandre, comme le *bonum diffusivum sui* de Thomas d'Aquin. Dieu, dit encore l'*Épinomis*, « s'ignorerait lui-même s'il jalousait l'homme » (988 b 5). Notons que Platon associe ζήλος, « jalousie », et φθόνος, « envie », en plusieurs endroits⁶, alors qu'Aristote opposera l'émulation, ὁ ζήλος, « passion honnête et de gens honnêtes », à l'envie, τὸ φθονεῖν, « passion vile et de gens vils »⁷.

Cette antinomie sépare la religion légaliste de la cité grecque et la mystique de l'« orphisme » et de la philosophie, dont l'idéal est l'assimilation à Dieu ; loin de

* *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 338-342.

¹ RACINE, *Athalie*, I.2.

² ESCHYLE, *Perses*, 821-822 (trad. P. Mazon).

³ SOPHOCLE, *Oedipe-Roi*, 873 (trad. P. Mazon).

⁴ EURIPIDE, *Héraclès* ; cf. *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 227.

⁵ En général, cf. S. RANULF, *The Jealousy of the Criminal Law at Athens*, Copenhague, 1933-1934, et ma recension dans la *Revue des études grecques*, 48, 1935, p. 176-178 ; C. DEL GRANDE, *Hybris*, Naples, 1947. Sur RHIANOS, *Recherches de science religieuse*, 48, 1960, p. 55-61 et *L'homme devant Dieu* dans *Mélanges H. de Lubac*, III, Paris, 1964, p. 43-49.

⁶ *Ménexène*, 242 a 4-5 ; *Philèbe*, 47 e 2 et 50 c 1 ; *Lois*, III, 679 c 1 (dans un tableau de l'humanité primitive).

⁷ *Rhétorique*, II 11, p. 1388 a 35-b 6 ; cf. A. STUMPF, ap. Kittel, *ThWNT*, 2, 1935, p. 880.

s'indigner que l'homme cherche à lui ressembler, comme les dieux le font chez Homère ou Pindare, le Dieu de Platon l'y invite : « (il faut) d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite, et l'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu autant qu'on le peut » (*Théétète*, 176 a 7-b 2) ¹.

Le Dieu du *Timée*, disions-nous, prodigue son bien et ses bienfaits. Est-ce par amour ? Mais l'amour suppose une relation entre personnes, et ce Dieu, si grand qu'on le suppose, est-il une personne ? Se donne-t-il, comme le Père donne le Fils, comme le Fils lui-même se livre par amour ² ? Non. Avant la Révélation, il n'était pas possible à Dieu d'aimer l'homme, à l'homme d'aimer Dieu ; E. Rohde écrivait déjà : « Dieu éprouve de la bienveillance envers les hommes et le genre humain ; mais ici l'esprit grec atteint sa limite ; une divinité dont l'essence intime serait amour, — amour de l'homme, non de quelques privilégiés, — reste loin de sa conception » ³.

II. Le Dieu jaloux de l'Ancien Testament ⁴

Comme Platon, le Ier livre des Maccabées (8, 16) allie ζήλος et φθόνος ; c'est pour en dire exempts les Romains. D'ordinaire cependant, à travers l'Ancien Testament, ζήλος s'applique à la jalousie de Dieu pour son peuple. Il faut partir d'*Exode*, 20, 5 et 34, 14 : « Je suis le Seigneur ton Dieu, un Dieu jaloux » ⁵. Le Dieu jaloux intervient dans l'histoire d'Israël pour le défendre de ses ennemis, et les *Psaumes* ne cessent d'exalter cette action libératrice. Mais c'est aussi la jalousie divine qui frappe le peuple s'il désobéit à la loi ou plus encore s'il sert des dieux étrangers ; chez les prophètes, Osée surtout, l'infidélité devient alors adultère, et l'idolâtrie, prostitution. Cette jalousie exclut tout partage. « Dieu . . . ne supporte ni comparaison avec personne, ni intrusion dans son domaine qui est sacré. Il ne peut accepter que ce qu'il entreprend n'aboutisse pas (cf *Ex*, 32, 12 ; *Ez*, 36, 22). Il ne peut 'céder sa gloire à personne' (*Is*, 48, 11). Mais plus profondément, avec les prophètes, cette jalousie apparaît comme celle d'un 'époux', celle de l'Amour, et l'Alliance prend ainsi un

¹ Cf. *La religion grecque*, p. 320-321.

² Cf. *Jn*, 3, 16 ; *Rm*, 8, 32 ; 1 *Jn*, 4, 9.

³ E. ROHDE, *Kleine Schriften*, Tubingue, 1901, II, p. 327. Cf. Ch. LEFÈVRE, *La personne comme être en relation chez Platon et Aristote*, dans *Mélanges de Science religieuse*, 30, 1973, p. 161-183. Pour C. J. DE VOGEL, cependant, la notion de personne ne manquerait pas chez les Grecs (*Greek Philosophy*, III, Leyde, 1959, p. XII-XIII, contre E. Gilson et R. Klibansky).

⁴ Sur le sujet, on comparera à la monographie de B. RENAUD, « *Je suis un Dieu jaloux* » (*Lectio divina*, 36), Paris, 1963, son article *Zèle* (en collaboration avec X. Léon-Dufour) dans le *Vocabulaire de théologie biblique* publié sous la direction de celui-ci, Paris, 1970², col. 1391-1394, et J. DANIELOU, *La jalousie de Dieu*, dans *Dieu vivant*, n° 16 (1950), p. 61-73 : commentaire du ch. 11 de l'*Épître aux Romains* et du même chapitre de la 2^e aux *Corinthiens*.

⁵ Cf. A. STUMPF, ap. *ThWNT*, 2, p. 881 et 886 ; Ch. PICARD, *La jalousie des dieux et le droit criminel en Grèce*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 111, 1935, p. 222-253 ; E. MILOBENSKI, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden, 1964 (cf. *Revue de philologie*, 39, 1965, p. 319).

caractère nuptial (cf. *Os*, 1, 2 ; *Jr*, 2, 2 ; 31, 3 ; *Ez*, 16, 1-43, 59-63 ; *Is*, 54, 4-8 ; 61, 10 ; 62, 4) »¹.

Le P. Voillaume dégage ainsi la signification d'une image qui pourrait apparaître anthropomorphe². C'est un des points où le Nouveau Testament va plus loin que l'Ancien : par la kénose des *Philippiens* (2, 5), qui « vide » la divinité d'un de ses privilèges essentiels, le Christ, « quoique demeurant dans la condition divine . . . , ne crut pas devoir tenir à cette condition comme à un bien précieux et inaliénable. Si cette volonté de 'tenir' pouvait être une caractéristique fondamentale du Dieu de l'Ancien Testament, qui ne partage son honneur et sa gloire avec aucun autre, qui se contredirait lui-même s'il les abandonnait, elle ne caractérise plus désormais 'Jésus-Christ', considéré comme sujet antérieur au monde, donc comme sujet divin ; il peut, pour ainsi dire, se permettre de renoncer à sa gloire, il est si divinement libre qu'il peut se lier dans l'obéissance d'esclave »³.

III. Le Nom incommunicable

« Sans partage » et « incommunicable » peuvent être synonymes. Yahvé n'a pas de nom, en ce sens que les hommes ne peuvent prononcer son nom ; et il ne communique ce nom à aucun autre. De là, l'*ἀκοινώνητον ὄνομα* du *Livre de la Sagesse*, 14, 21 c, à la charnière de deux développements, ou, plus précisément, « à l'intersection entre l'exposé sur l'invention des idoles et celui sur l'immoralité qui en découle »⁴ : « le Nom incommunicable, c'est à des pierres et à des bois qu'ils l'ont appliqué ». Dans la digression sur l'idolâtrie, le stique forme le centre littéraire⁵. A l'inverse, les idoles n'ont pas de nom, c'est-à-dire qu'elles n'en méritent pas ou que ce nom est infâme, *infandum* ; à l'hapax biblique *ἀκοινώνητον* répond celui de 14, 27 a : (τῶν) ἀγνωμόνων (εἰδώλων), qui « lui fait écho et contraste »⁶.

L' *ἀκοινώνητος* de la *Sagesse* s'applique au Nom ; que l'adjectif ait pu qualifier la personne même de Dieu, c'est ce qui ressort d'un fragment du philosophe Numénios, néopythagoricien et platonicien moyen du II^e siècle de notre ère. Jean Laurentius Lydus, polygraphe byzantin du VI^e siècle, le cite au livre IV de son *De mensibus*, en un passage que R. Wünsch a retrouvé dans un manuscrit de l'Escorial, vers la fin du siècle dernier. Voici ce texte : « Tite-Live, dans l'*Histoire générale de Rome*, appelle inconnu (*ἄγνωστον*) le Dieu révéralà (à Jérusalem) ; à sa suite, Lucain assigne à un dieu incertain le temple de Jérusalem, tandis que Numénios dit de ce dieu qu'il est

¹ R. VOILLAUME, *Entretiens sur la vie religieuse. Retraite à Beni-Abbès*, Paris, 1972, p. 199, n. 8.

² R. VOILLAUME, *op. cit.*, p. 20.

³ H. U. VON BALTHASAR, dans *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, 12, *Le mystère pascal*, Paris, 1972, p. 31.

⁴ M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15) = Analecta biblica* 53, Rome, 1973, p. 131.

⁵ Cf. M. GILBERT, *op. cit.*, p. 255 et 257.

⁶ M. GILBERT, *op. cit.*, p. 134.

sans partage (*ἀκοινώνητον*), père de tous les dieux, et qu'il juge tout autre que lui indigne d'avoir part à son culte »¹.

Le « dieu sans partage » de Numénius est mieux déterminé que le « dieu incertain » de Lucain, lui-même calqué sur le « dieu inconnu » de Tite-Live, d'après le début du paragraphe, que j'aurais dû reproduire au lieu de l'omettre comme Leemans².

Alors que la Septante n'offre aucun parallèle pour cerner de plus près le sens d'*ἀκοινώνητος*, celui de Numénius chez Lydus pourrait nous y aider. En effet, l'opposition entre le « dieu incertain » de Lucain³ et le Dieu des Juifs met en valeur la transcendance du Dieu unique. Il faut rapprocher des deux cas d'*ἀκοινώνητος*, chez les LXX et chez Numénius, le qualificatif *nullius societatis indiguus* que, parmi d'autres attributs, le commentateur du *Timée* Calcidius décerne à la divinité⁴. Calcidius traduit-il ici la Septante, ou Numénius ? Ni l'une ni l'autre peut-être.

Un homme « qui n'a pas besoin de société » est « insociable » ; c'est un des sens que *ἀκοινώνητος* peut avoir chez Platon. Si nous jetons un regard sur les articles *κοινωνεῖν*, *κοινωνία*, *κοινωνός* et son antonyme *ἀκοινώνητος* du *Lexique* de 1964, nous ferons les constatations suivantes⁵.

Pour *ἀκοινώνητος*, les trois cas de Platon se répartissent entre les sens « sans participation » (aux lois — *Lois*, XI, 914 c 2, où le mot est associé à *ἀνελεύθερος* —, au « pouvoir de juger » — *Lois*, VI, 768 b 2 —) et « insociable » (associé à *ἀλλότριος* — *Lois*, VI, 774 a 4 —). A cet unique exemple du second sens il faut joindre le synonyme *δυσκοινωνήτος* de *Rép.*, VI, 486 b 11, — associé à *ἄγριος αγριος*, — et l'*ἀκοινώνητος* suivi d'*ἀσυνδύαστος* de la glose d'Aréthas, en marge du *Parisinus Graecus* 1807, à l'*ἀνομίλητος*, « privé de société », de *Lois*, XII, 951 b 1⁶ (cf. *Lettre VII*, 332 d 1 et 2). L'antonyme *κοινωνός* a les sens correspondants « participant » (à) ; « associé » ; « qui partage » (avec génitif de la chose participée et datif du copartageant, comme à la fin du fr. 56 de Numénius, ou du complice).

Les deux premiers sens platoniciens de *κοινωνεῖν* sont également « avoir part », « participer » (à) ; le second s'applique surtout à la communauté des genres ou des Idées, de sorte que le substantif *κοινωνία* signifie « participation » (en général ou à une Idée), « communauté » (de ou entre Idées), ce qui en fait un synonyme de *μέθεξις* (*μετάσχεσις*, *Phédon*, 101 c 5).

¹ LYDUS, *De mensibus*, IV, 53 ; p. 109, 25-110, 4 W. = (à partir de *ὁ Λούκανος*) fr. 56 des *Places* (1973), 34 Leemans (1937).

² Sans ce début, on ne comprend pas les allusions du scoliaste de Lucain à un livre de Tite-Live qui, selon Usener, serait le cent-deuxième ; voir là-dessus *Le « dieu incertain » des Juifs* dans *Journal des Savants*, 1973, p. 289-294.

³ LUCAIN, *Pharsale*, 2, 592-593 : . . . *dedita sacris | incerti Iudaea dei*.

⁴ *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* . . . , ed. J.H. WASZINK (*Corpus platonicum medii aevi*, IV), Leyde, 1962, ch. 176 ; p. 204, 1. 8-9.

⁵ *Platon, Œuvres complètes*, XIV, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* par E. DES PLACES, Paris, 1964 (1970²), à ces divers mots.

⁶ G. (W.) C. GREENE, *Scholia platonica*, Haverford, 1938, p. 373.

C'est au sens de « sans partage » qu'il faut rattacher le plus ancien exemple d'*ἀκοινώνητος* : Euripide, *Andromaque*, 469-470, deux vers difficiles, *μίαν μοι στεργέτω πόσις γάμοις/ἀκοινώνητον ἀνδρὸς εὐνάν*. Des deux interprétations, celle du scoliaste, — suivi par Wecklein et, dans la collection Budé, par L. Méridier, — construit *ἀνδρὸς* avec *ἀκοινώνητον* ; celle de la plupart des éditeurs, — dont le dernier, P.T. Stevens ¹, — voit dans *ἀνδρὸς εὐνάν* une « locution stéréotypée » ; l'une et l'autre rendent l'adjectif par « unshared », « non partagé ».

Chez Numénius, la fin du fr. 56 commande le sens de « sans partage », qui rejoint l'« incommunicable » de la *Sagesse* ; il ne semble pas que le *nullius societatis indiguus* de Calcidius en soit la traduction ².

*
* *

Une dernière question peut se poser : Numénius a-t-il pris l'adjectif à la Bible grecque ? Il en connaissait surtout la *Pentateuque* : la *Génèse* (1,2) est citée au fr. 30 (Test. 46 Leemans) ; l'*Exode* (3, 14) a pu lui fournir le « Celui qui est » du fr. 13 (22 L.) ³. Ici, une expression lui viendrait des livres sapientiaux ⁴. Cette connaissance de l'Ancien Testament, qui se retrouvera peut-être chez Porphyre et Jamblique, le rapprocherait de Philon d'Alexandrie, qu'il ne devait pas ignorer.

Attribut de Dieu, l'*ἀκοινώνητον* indique une autre direction, celle de la théologie négative qui caractérise le platonisme moyen ; il y prendrait place à côté de termes comme *ἄγνωστος*, — appliqué au Dieu de Jérusalem par Tite-Live au début du texte de Lydus ⁵, — *ἄρρητος*, *ἄφραστος* pour désigner l'« inconnaissable » et l'« indicible » ⁶. Les néopythagoriciens iront « jusqu'à refuser au principe suprême la qualité positive de l'unité » ; cette doctrine rejoindra la conclusion de la première hypothèse du *Parménide* de Platon (141 e 12) : « L'Un n'est pas un et l'Un n'est pas » ⁷. Mais à la même époque, sur les mêmes lieux et pourtant dans un autre monde, l'Évangile répand la « connaissance d'un seul vrai Dieu et de celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ » ⁸.

¹ *The Plays of Euripides, Andromache*, ed. by P.T. STEVENS, Oxford, 1971, p. 153.

² Malgré W. THEILER, ap. *Entretiens sur l'antiquité classique*, 12, Vandœuvres-Genève, 1966, p. 80.

³ Cf. E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Signification des noms divins d'après « Exode » 3 dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1973, p. 426-435.

⁴ Cf. Numénius et la Bible, dans *Homenaje Juan Prado*, Madrid, 1975, p. 497-502 ; J.G. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville, 1972, p. 63-69 (et *Biblica*, 54, 1973, p. 281-282).

⁵ Wolff. SCHMID (in *Mullus . . . Th. Klauser*, Munster West., 1964, p. 304-306) compare l'*incertum numen* des Romains et l'*ἄγνωστος θεός* des Grecs, originellement sans rapport.

⁶ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 1954, p. 70-78, et tout le ch. VI, *La doctrine platonicienne de la transcendance divine au II^e siècle* (p. 92-140).

⁷ Cf. J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the transcendent Absolute* (dans *Symbolae Osloenses*, 48, 1973, p. 77-86), p. 82-83.

⁸ Jn 17, 3.

NUMÉNIUS ET LA BIBLE*

Largement répandu dans les milieux populaires et jusque dans les cours dès le I^{er} siècle, le christianisme est longtemps resté un mystère pour les philosophes : Epictète, Plutarque, Marc-Aurèle n'y font que de rares allusions¹. Les premiers à le connaître de plus près sont ses pires adversaires : Celse, dont Origène nous a conservé les attaques, et surtout Porphyre². Si Celse « avait assez peu touché à la Bible »³, Porphyre témoigne d'une réelle familiarité avec les deux Testaments⁴. D'autres, avant ou après eux, ne se montrent au courant que de l'Ancien ou du Nouveau, de l'Ancien le plus souvent : pour l'aborder, il suffisait aux païens d'être en contact avec des Juifs ; dès le milieu du I^{er} siècle de notre ère, l'auteur du *Traité du Sublime* cite le premier chapitre de la *Genèse*⁵ ; c'est sans doute Philon d'Alexandrie qui lui avait révélé la Septante⁶. E. Norden a montré

* *Homenaje a Juan Prado*, Madrid, 1975, p. 497-502.

¹ Cf. E. des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 272-277.

² Pour Celse, cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 111-169 ; pour Porphyre, id., *ibid.*, p. 221-296 et P. Benoit, in *Revue biblique*, LIV, 1947, p. 543-572.

³ P. Benoit, *ibid.*, p. 555

⁴ Id., *ibid.*, p. 554-561 ; M. W. Anastos, « Porphyry's Attack on the Bible », in *Literary... Studies... H. Caplan*, Ithaca-N. Y., 1966, p. 421-451.

⁵ Cf. E. Norden, « Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen », in *Abhandl. Berlin. Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst*, 1954, I, Berlin, 1955, 23 p. = *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, 1966, p. 286-313. Voir aussi les commentaires de « Longinus on the Sublime » par W. Rhys Roberts, Cambridge, 1899, p. 231-237 et D. A. Russell, Oxford, 1964, p. 92-94.

⁶ L'étude de Norden citée n. 5 illustre la citation du *Sublime* (9, 9, citant Gen, 1, 3 et 9) par des parallèles philoniens. Il en retrouve (p. 289-290) le contexte chez Josèphe, *Antiqu. Juives*, 3, 15 et 4, 22-24, et rapproche de ces passages les textes de Philon qui opposent « le législateur des Juifs » à divers auteurs grecs (cf. p. 305). On ne peut cependant prouver que Longin lui-même ait été un Juif hellénisé (J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville-N. Y., 1972, p. 56-63).

aussi quelle place avaient prise «Jahvé et Moïse dans la théologie hellénistique»⁷.

* * *

Numénios d'Apamée vivait au II^e siècle après Jésus Christ, probablement dans la seconde moitié du siècle ; c'est à peu près tout ce que nous savons de sa vie⁸. Que connaissait-il de la Bible ? Les fragments qui nous sont parvenus, grâce à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, mais aussi à travers Porphyre, Proclus et Jean Lydus, contiennent plusieurs allusions à l'Ancien Testament.

Il y en a peut-être deux au fr. 22 Leemans (13 «Budé»). Voici les quelques lignes de ce fragment (= Eusèbe, *Prép. év.*, XI, 18, 13-14, p. 538 b-c Viger ; II, p. 42, 15-21 Mras). «De même encore qu'il y a un rapport entre le cultivateur et le planteur, c'est précisément dans le même rapport que se trouve le Premier Dieu à l'égard du Démonstrateur. Celui qui est sème la semence de toute âme dans l'ensemble des êtres qui participent de lui ; le législateur, lui, plante, distribue, transplante en chacun de nous les semences qui ont été semées d'abord par le Premier Dieu». Et voici en grec les mots essentiels : ὁ μὲν γὰρ ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα... ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει...

La construction la plus naturelle isole ὁ ...ὢν, au sens biblique de «Celui qui est» (*Exode*, 3, 14) et fait de σπέρμα le régime direct de σπείρει⁹ ; l'absence de l'article peut s'expliquer par la généralité de l'expression que souligne πάσης ; quant au titre biblique, il revient constamment chez Philon¹⁰, et c'est peut-être de Philon ou de l'ensemble de la tradition judéo-alexandrine que le tiendrait

⁷ C'est le titre de la contribution de Norden à la *Festgabe... Harnack*, Tübingen, 1921, p. 292-301 = *Kleine Schriften*, p. 276-285.

⁸ Voir la *Notice* de l'édition de Numénios dans la Collection des Universités de France (G. Budé), parue en 1973. J'indiquerai désormais le n.^o du fragment dans cette édition à côté de celui qu'il porte dans l'édition d'E.-A. Leemans (Bruxelles, 1937), divisée en *Testimonia* et *Fragmenta*.

⁹ Cf. W. Scott, *Hermetica*, II, Oxford, 1925, p. 79, n. 3 ; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris, 1953, p. 44, n. 2 ; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, p. 83, n. 213. Ajoutons que la dernière phrase (φυτεύει... εἰς ἡμᾶς... τὰ προκταταβ.) est construite sur le même modèle.

¹⁰ Textes ap. H. J. Krämer, *ibid.* ; J. Whittaker, «Moses Atticizans», in *Phoenix*, XXI, 1967, p. 196-201 ; F. Ricken, in *Theologie und Philosophie*, XLII, 1967, p. 346, n. 50.

Numénios. Celui-ci pourrait d'ailleurs avoir connu directement l'*Exode*; non seulement il mentionne plusieurs fois Moïse, qu'il appelle aussi Musée (fr. 8 fin = Test. 1 et fr. 10 Leemans; fr. 9 = fr. 18 L.), mais le fr. 9 (18 L.) nomme également Jannès et Jambres, qui étaient de ces magiciens d'Égypte convoqués par Pharaon (*Exode*, 7, 11) et dont nous devons les noms au *Document de Damas* (V, 18-19) et à la *Ile Epître à Timothée*, 3, 8¹¹.

Le biblisme «Celui qui est» disparaît si l'on fait de σπέρμα l'attribut de ὁ ... ὢν. Cette interprétation ancienne¹² trouverait un défenseur en la personne de H. De Ley: dans son tout récent *Macrobius and Numenius*¹³, il rappelle que σπείρει peut se prendre absolument. D'autres recourent à la conjecture. E. R. Dodds introduirait un α' (= πρῶτος) avant ὢν pour lui donner un attribut¹⁴. P. Thillet, le reviseur de l'édition des Universités de France, tire du *Timée*, 41 a 6, un γεννῶν pour γε ὢν; ses arguments paraîtront, espérons-le, sous forme d'article. Sans allusion à la Bible, Plutarque, dans l'*E de Delphes* (19-20) use d'expressions voisines: «Quel est donc l'être qui est réellement, τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι (392 e; trad. R. Flacelière, 1941); «tu es», εἰ (393 b)¹⁵.

Que penser du νομοθέτης de la dernière phrase? Ce titre «biblique», attesté, entre autres, par l'*Epître de Jacques*, 4, 12, mais non inconnu en Grèce¹⁶, n'est peut-être pas aussi déplacé que le veut Leemans, même dans un contexte «agricole»: on cite le *Timée*, 42 d 2-4: διαθεσμοθετήσας... ἔσπειρεν. Plotin décerne ce titre au nous (Enn. 1, 9, 5, 29)¹⁷.

Ce n'est plus une simple allusion, mais une citation expresse, que livre le *De antro nympharum* de Porphyre (ch. 10) dans le

¹¹ Cf. M. Simon, *Vetus Israel*, Paris, 1948, p. 396 et n. 2; J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961, p. 451.

¹² C'était celle d'E. Lévêque, ap. M. N. Bouillet, *Les «Ennéades» de Plotin*, I, Paris, 1857, p. CII; d'A.-E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, III, Paris, 1890, p. 318; cf. E. R. Dodds, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, V, 1960, p. 15.

¹³ H. De Ley, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, In *Somn.*, I, c. 12 (coll. Latomus, 125). Bruxelles, 1972, p. 57, n. 4. Sur cet ouvrage, voir ma recension dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1972, p. 375-376.

¹⁴ E. R. Dodds, in *Entretiens...*, V, 1960, p. 15.

¹⁵ Cf. J. Whittaker, in *Classical Quarterly*, 1969, p. 185-192, et *God Time Being* (Symbolae Osloenses, fasc. suppl. 23), Oslo, 1971, p. 27, n. 12.

¹⁶ Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, III, p. 44, n. 3, citant R. Beutler, *Gnomon*, XVI, 1940, p. 112 et R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949, p. 47, n. 4.

¹⁷ Cf., avec R. Harder *ad loc.*, Plato, *Epinomis*, 982 b 7: νομοθετῇ.

Test. 46 Leemans (notre fragment 30): «Voilà pourquoi, ajoute Numénios, le prophète dit: le souffle de Dieu planait sur les eaux» (*Genèse*, 1, 2). La suite rapproche de la citation le fragment 77 Diels-Kranz d'Héraclite: «L'humidité apporte aux âmes jouissance et non mort», et attache cette humidité à la génération. Le *δίαρος* d'*Odyssée*, 6, 201 n'a pas ce sens dans le contexte; mais Aristarque en faisait le synonyme de «vivant»¹⁸.

Numénios, qui a, le premier parmi les Grecs, interprété allégoriquement l'Ancien Testament¹⁹, explique la *Genèse*, comme Philon, «à la lumière de la philosophie grecque»²⁰. La théorie numénienne de l'*ἀναχώρησις* associe la philosophie hébraïque et le pythagorisme²¹, donc aussi, indirectement, le platonisme; car Platon n'est pour Numénios qu'un disciple de Pythagore: toute la dernière partie du fr. 1 L. (notre fr. 24) fait «pythagoriser» Platon (p. 115, 4 L.) et le situe à mi-chemin entre Pythagore et Socrate (*μεσέυων*, p. 115, 19 L.), «plus familier que l'un, plus sérieux que l'autre» (p. 116, 1-2 L.). L' *ἀναχώρησις* remonte plus haut encore. A côté des enseignements de Pythagore, le fr. 9 a L. (notre fr. 1 a) «en appelle aux peuples de renom, en conférant leurs initiations, leurs dogmes, les fonctions cultuelles qu'ils accomplissent d'accord avec Platon, tout ce qu'ont établi les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Egyptiens». Dans cette tétrade, les Mages représentent les Perses, et si notre fragment «douteux» 60, tiré de Porphyre (*De antro*, 5-6), est bien de Numénios²², il complète cette mention par celle de Zoroastre,

¹⁸ Cf. R. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 602, n. 5; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome-Fribourg-Vienne, 1959, p. 248, n. 47 (et G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, p. 340). J. M. Gager (ci-dessus, n. 6) rapproche le cas de «Longin»; il hésiterait semblablement à faire de Numénios un Juif (p. 65-69).

¹⁹ Cf. J. H. Waszink, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, XII, 1966, p. 50, n. 3, après E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 130, n. 2, qui cite les fr. 19 et 32 L. (= Origène, *Contra Celsum*, IV, 51: nos fr. 10 a et 1 c; ajouter 9 b L. = 1 b. C. C., I, 15; les trois passages contiennent le verbe *τροπολογεῖν*, «interpréter allégoriquement»). E. R. Dodds (*l. c.*) estime que Numénios devrait peut-être à Philon son interprétation allégorique de l'A. T.

²⁰ J. H. Waszink, *ibid.*, p. 51.

²¹ Id., *ibid.* p. 53-54.

²² C'est la récurrence de la formule *εἰκόνα φέρωντος* au ch. 21 du *De antro nympharum* de Porphyre, à côté du nom de Numénios, qui ferait remonter à celui-ci le fragment; cf. J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, II, p. 29-30, qui rappellent également l' *εἰκόνα φέρων* de Théodore d'Asiné rapportant les dires de Numénios, ap. Proclus, *In Timaeum*, II, p. 275, 19 Diehl.

le fondateur du mazdéisme²³. On aura remarqué la place des Juifs parmi les «peuples de renom», entre les Brahmanes et les Egyptiens. «Ce retour aux anciens peuples et aux anciens sages ne peut avoir de sens qu'en admettant que ces anciens peuples ont possédé la vérité; et cela suppose... une connaissance ou une révélation primitives»²⁴.

Un dernier témoignage du respect que Numénius porte au Dieu des Juifs est le fr. 34 L. (notre fr. 56), qui appartient au *De mensibus* de Lydus. «Lucain assigne à un dieu incertain le temple de Jérusalem, tandis que Numénius dit de ce dieu qu'il est sans partage, père de tous les dieux, et qu'il juge tout autre que lui indigne d'avoir part à son culte». Je traduis «sans partage» l'ἀχοινώνητος du texte: la fin de la phrase, en effet, commande cette interprétation, qui rejoint l'«incommunicable» dont le *Livre de la Sagesse* (14, 21) qualifie le nom divin: le verset forme le centre de la digression sur l'idolâtrie qui occupe les chapitres 13-15 du livre²⁵; de même, l'antonyme κοινωνός a parmi ses sens «qui partage» (avec), et le verbe κοινωνεῖν peut signifier «faire part» (de); surtout, le «sans partage» de Numénius s'accorde avec l'attribut que Dieu se donne si souvent dans le Pentateuque: «Je suis un Dieu jaloux» (*Exode*, 20, 5; 34, 14; *Deutér.*, 4, 24...). Mais κοινωνός a également le sens de «participant» (à), comme κοινωνεῖν celui d'«avoir part» (à); de là une autre acception d'ἀχοινώνητος, celle de «qui se passe de société», «nullius societatis indiguus» (Calcidius, *In Timaeum*, p. 204, 9 Waszink); Platon déjà employait l'adjectif au sens d'«insociable», comme Lois VI, 774 a 4, à côté d'ἄλλοτριος; au l. XII (951 b 1), c'est par ἀχοινώνητος et par ἀσυνδύαστος qu'Aréthas dans une scolie marginale glose ἀνομίλητος, «privé de société»²⁶. Il me semble que l'«incommunicable» de la *Sagesse* peut avoir inspiré Numénius, et que le chrétien Calcidius oubliait cette influence ou ce souvenir s'il

²³ Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, I, 1944, p. 20-21 et 36-37; sur une tradition de «Mages judaisants», J. Gagé, *Basiléia*, Paris, 1968, p. 306; sur les Brahmanes, Festugière, *ibid.* p. 32-37.

²⁴ Cf. J. C. M. van Winden, in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster Westf., 1970, I, p. 207.

²⁵ Cf. M. Gilbert, *La critique des dieux dans... Sg 13-15*, *Analecta biblica*, 53, Rome 1973, p. 131. Voir aussi: *Le «Dieu incertain» des Juifs*, in *Journal des Savants*, 1973, p. 289-294.

²⁶ Cf. G. (= W.) C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford, 1938, p. 378. Sur ἀχοινώνητος, κοινωνεῖν, κοινωνός, voir à ces mots le *Lexique... de Platon*, Paris, 1964.

entendait ἀκoinώνητος d'une absence de besoin ; Dieu se caractériserait-il par son isolement, alors que sa vie trinitaire est communication entre elles des trois Personnes et que, Bien souverain, dans son action *ad extra* il ne cherche qu'à se répandre ?

Connaissance du milieu juif, sympathie pour les Ecritures des Hébreux, voilà qui met Numénios à part dans le platonisme moyen ou, si l'on veut, le «prénéoplatonisme» dont il est le principal représentant. On ne trouve rien de semblable chez Albinus, par exemple, ou dans les *Oracles chaldaïques* probablement contemporains ²⁷.

²⁷ Sur les rapports de Numénios et des *Oracles*, cf. les *Notices* de mes éditions : *Oracles chaldaïques*, Paris, 1971, p. 11 ; Numénios, *Fragments*, Paris, 1973, p. 17-19.

NUMÉNIUS ET EUSÈBE DE CÉSARÉE*

Au Prof. H. Dörries pour son 80^e anniversaire

Ces rencontres d'Oxford ont toujours réservé une section des «Master Themes» aux rapports entre la pensée grecque et la patristique; c'était en 1955 la sixième, «The Fathers and Hellenistic Philosophy»: en 1959, la huitième, «The Fathers and Philosophy»; en 1963, la septième, «Philosophical Theology»; en 1967, la neuvième, «The Fathers and Hellenism». Ellés m'ont donné plusieurs occasions de parler des citations platoniciennes chez les Pères. Depuis, un article de la *Revue des Études grecques* (LXXX, 1967, p. 385–394) a résumé, sous le titre «La Tradition patristique de Platon», des recherches échelonnées sur une trentaine d'années de 1937 à 1966 et les principaux résultats de l'enquête. Un relevé des citations de Platon présentait, semble-t-il, un double intérêt: les citations littérales aident à fixer le texte original; l'ensemble des citations, y compris les simples allusions ou imitations, permet de reconstituer le fonds commun où puisent les Pères et de préciser le niveau de leur culture. De là les deux parties de l'article: valeur des variantes pour l'établissement du texte; choix des citations.

Dès le début, toute étude sur la tradition indirecte des *Lois* et de l'*Épinomis*, pour ne mentionner que ces dialogues, devait reconnaître l'importance primordiale d'Eusèbe. Et c'est encore à lui que m'a ramené Numénios.

Plus d'un siècle sépare le philosophe Numénios d'Apamée et l'apologiste Eusèbe de Césarée; le premier vivait vers le milieu ou la fin du II^e siècle de notre ère, le second de 263 à 339 environ. Eusèbe est à peu près contemporain de Jamblique (v. 250–325) et, comme lui, postérieur d'une génération à Porphyre (v. 233–303), de deux générations à Plotin (205–270). Ce sont tous des Orientaux. Il ne faut pas, cependant, majorer chez eux l'élément oriental; leur doctrine est principalement ou totalement grecque¹, et les *Oracles chaldaïques*, dont l'édition vient de paraître dans la collection des

* *Studia patristica*, XIII (= *Texte und Untersuchungen*, 116), Berlin, 1975, 19–28.

¹ H.-Ch. Puech, dont l'article des *Mélanges Bidez* (II, Bruxelles, 1934, p. 745–778), semblait, à la suite d'E. Norden (*Agnostos Theos*, Leipzig et Berlin, 1913, p. 72–73), définitivement établir l'aspect oriental et spécifiquement sémitique de Numénios, retirait vingt-cinq ans plus tard, à Vandœuvres, une partie de ses affirmations (*Entretiens sur l'antiquité classique*, V, 1960, p. 36); de son côté, E. R. Dodds, sans écarter tout élément oriental (*ibid.*, p. 7 et 11), juge que dans ses deux traités Numénios reste fidèle à la tradition philosophique grecque (*ibid.*, p. 61).

Universités de France, n'ont guère de chaldéen que le nom; l'auteur, un des Juliens contemporains de Marc-Aurèle, ou les auteurs, si le père et le fils ont contribué à la formation du recueil, se rattachent à la tradition platonicienne¹.

Les *Oracles* et Numénius sont de la même époque et prêtent à comparaison; Plotin paraît avoir connu les *Oracles*, si même il ne nous en a conservé le fragment contre le suicide²; Jamblique leur doit plus qu'à Plotin, et son maître Porphyre, disciple immédiat de Plotin, est peut-être moins néoplatonicien que platonicien moyen. C'est ce qui ressort du commentaire de Calcidius sur le *Timée* de Platon, qui se situe autour de 400; dans l'ensemble, il ne dérive ni de Plotin ni des continuateurs néoplatoniciens de celui-ci, mais du moyen platonisme (duquel Porphyre lui-même tient beaucoup de ses idées)³. Sans doute, ce platonisme intermédiaire manque de relief; il ne peut se réclamer d'un chef comparable à Plotin; ne pouvant revendiquer le trop éclectique Plutarque, il ne présente que des œuvres assez minces (Albinus, Apulée) ou, le plus souvent, fragmentaires (Atticus, Numénius, Celse)⁴. Son importance historique est pourtant considérable; comme J. H. Waszink l'a observé, en pensant particulièrement à Calcidius: «plus facilement accessible, moins exigeant quant à ses conditions d'intelligibilité, ce platonisme a continué d'agir sur le monde intellectuel des chrétiens bien après que le néoplatonisme se fut répandu dans les cercles cultivés tant païens que chrétiens»⁵. De l'influence du platonisme moyen sur la patristique grecque un exemple privilégié est Numénius, tel qu'Eusèbe de Césarée nous l'a conservé.

En effet, mis à part les «témoignages», pour la plupart tirés de Proclus, tous les fragments proprement dits de Numénius (à l'exception du fr. 10, tiré du *Contra Celsum* d'Origène) proviennent de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Ils appartiennent presque tous à deux ouvrages fort différents, intitulés «Sur ce qui sépare de Platon les Académiciens» et «Sur le Bien». Le premier fournit au recueil de Leemans les fragments 1–8; le second, les fragments 9 a et 11–29. Le fragment 30 Leemans est le seul vestige d'un traité «Sur les secrets de Platon». Logiquement, il précède l'histoire de l'Académie postplatonicienne, et je le mettrais avant les fragments du *Περὶ τῆς . . . διαστάσεως*; il portera dans la nouvelle édition le n° 23⁶.

Disons tout de suite que si une édition nouvelle s'imposait pour les

¹ Cf. *Oracles chaldaïques* (Paris, 1971), Notice, p. 7.

² Fr. 166 (Psellus, P. G., 122, 1125 d 1–2 = Ennéades, I, 9 début). Pour E. R. Dodds, cependant "Plotinus will have ignored the Oracles" (l. c., p. 7).

³ Cf. P. O. Kristeller, in *The Journal of Philosophy*, LX, 1963, p. 16.

⁴ Cf. H. Dörrie, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, XII, 1966, p. 9, n. 1; 10, n. 1.

⁵ *Entretiens . . .*, III, 1957, p. 158.

⁶ Cf. Numénius, *Fragments* (É. des Places), Paris, 1973.

Mystères d'Égypte de Jamblique et pour les *Oracles chaldaïques*, le besoin en semblait moins urgent dans le cas de Numénios. Celle d'E. A. Leemans ne remontait qu'à 1937¹. Elle marquait un progrès notable sur les textes de F. Thedinga et de K. S. Guthrie². Pour la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, source unique, répétons-le, de la plupart des fragments, Leemans disposait de l'édition d'E. H. Gifford (1903), où le manuscrit de Bologne, O, tenait pour la première fois sa place. De plus, Karl Mras, l'éditeur du Corpus de Berlin, avait mis, à lui communiquer ses collations, l'empressement dont ont bénéficié tant d'autres éditions³. Dans l'ensemble, le texte de Leemans demeure excellent. On pouvait seulement l'établir sur une base plus ferme depuis qu'avait paru, en 1954 et 1956, le grand travail de Mras⁴. D'autre part, une traduction complète n'existait pas en français. Pour les fragments tirés d'Eusèbe, celles de Migne et de Séguier de Saint-Brisson manquaient de rigueur⁵; mais E. Vacherot, E. Lévêque, A.-E. Chaignet fournissaient des éléments⁶, et le P. Festugière avait traduit un certain nombre de passages dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, comme plus récemment, dans les Commentaires de Proclus sur la *République* et sur le *Timée*, les «témoignages» empruntés à ces œuvres⁷. Un effort spécial a porté sur l'annotation, et l'*index verborum* permettra plus d'un rapprochement; la communauté de vocabulaire entre les fragments du traité historique et ceux du traité *Sur le Bien* confirme l'unité d'auteur, qui, à vrai dire, n'a jamais été contestée.

La langue de Numénios est riche, parfois chatoyante. Le style est d'une extrême variété: solennel et d'une majesté religieuse, parfois hymnique de ton en plusieurs fragments du *Περὶ τὰ γὰρ ὁθῶν*, il se distingue dans les parties dialectiques par la limpidité de la rédaction. «La diffusion, prix habituel chez lui de cette clarté, devait d'autant moins lasser le lecteur ancien qu'elle se pare de toutes les grâces de la rhétorique sophistique: Numénios est un

¹ A.-A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles, 1937 (Acad. royale de Belgique, cl. des Lettres, Mémoires in 8^o, XXXVII. 2).

² F. Thedinga, *De Numenio philosopho platonico*, diss. Bonn, 1875; K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea*, Londres, 1917.

³ Ainsi pour les *Lois* et l'*Epinomis*; cf. Platon, *Œuvres complètes*, XI, 1re partie, Paris, 1951, p. CCXVII et n. 2.

⁴ Eusebius Werke, 8er Band, *Die Praeparatio evangelica*, hrsg. v. Karl Mras (Griech. christl. Schriftsteller, 43), Berlin, 1954–1956.

⁵ Cf. Migne, *Démonstrations évangéliques*, I, Paris, 1843; Séguier de Saint-Brisson, *La Préparation évangélique* traduite du grec d'Eusèbe Pamphile, I–II, Paris, 1846.

⁶ E. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, Paris, 1846; E. Lévêque, ap. M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, I, Paris, 1857, p. XCVIII–CIV; A.-E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, III, Paris, 1890.

⁷ Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris 1953, p. 42–47; IV, Paris, 1954, p. 123–132; Proclus, *Commentaire sur la «République»*, I–III, Paris, 1970; *Commentaire sur le «Timée»*, I–V, Paris, 1966–1968.

modèle achevé du *genus dicendi asianique*, surtout dans son histoire de l'Académie, où l'indigence du fond se masque habilement sous une élocution piquante et à la mode¹.

Les longues citations d'Eusèbe posent deux questions: a) en quoi ces fragments de Numénios l'intéressaient-ils? b) en retrouve-t-on la trace dans sa propre théologie?

A. L'intérêt d'Eusèbe pour Numénios. La bibliothèque de Césarée de Palestine, une des plus importantes du monde antique, avait été fondée par Pamphile, le maître et père spirituel d'Eusèbe, lequel prit son nom: «Eusèbe de Pamphile». Elle possédait, entre autres, les livres qu'Origène avait apportés d'Alexandrie à Césarée. Il y manquait les tragiques, les comiques, les lyriques, sans doute aussi les écrits des premiers Stoïciens et Épicuriens; mais elle comptait nombre d'ouvrages d'histoire et d'œuvres philosophiques de l'école platonicienne, depuis Platon, représenté par des manuscrits de valeur, jusqu'à Plotin et Porphyre². Parmi les adeptes du platonisme moyen, Atticus, comme Numénios, ne nous est connu que par Eusèbe³. A l'un et à l'autre, l'apologiste emprunte les textes les plus proches des thèses chrétiennes sur Dieu et le monde. En particulier, le *Περὶ τὰ γὰθοῦ* de Numénios appliquait au Dieu inconnaissable du moyen platonisme quelques formules saisissantes, parfois poétiques⁴ ou pleines de ce respect silencieux en face du divin que l'anglais appelle awe⁵.

Quatre fragments surtout concernent la transcendance divine: 21 et 25, sur l'essence de la divinité; 11 et 26, sur la connaissance de Dieu.

Le fr. 25 fait du Premier Dieu «le Bien en soi, connaturel à l'essence»; Numénios l'appelle aussi Intellect, contre la logique de son système, mais en vertu de «la contamination, alors usuelle, entre la platonisme et l'aristotélisme en matière de théologie»⁶. Ce Premier Dieu n'est pas créateur du monde (fr. 21): «Il n'est pas nécessaire que le Premier crée, mais il faut regarder le Premier Dieu comme le père du Dieu démiurge... Le Dieu

¹ H. Usener, recension de Thedinga (1875), in *Kleine Schriften*, I, Leipzig et Berlin, 1912, p. 368–369.

² Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 32, 3; cf. K. Mras, in *Praep. ev.*, I, p. LVII–LVIII; R. Cadiou, in *Revue des Sciences relig.*, XVI, 1936, p. 474–478.

³ On trouvera une première liste des auteurs qu'Eusèbe nous fait connaître totalement ou en partie dans l'épître dédicatoire de F. Viger (*Eusebii Pamphili Praep. evang.*, Paris, 1628; sans pagination) à J.-Fr. de Gondy, «premier archevêque de Paris»; répertoires plus complets ap. K. Mras, in *Anzeiger...* Wien, 93, 1956, p. 212–216; J. R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome, 1954, p. 367–369. Édition d'Atticus: J. Baudry, *Atticos, Fragments de son œuvre*, Paris, 1931 (avec introduction, traduction et notes); une nouvelle édition paraîtra dans la collection des Universités de France.

⁴ Fr. 27.

⁵ Fr. 14. On trouve le mot appliqué à Numenius, ap. D. S. Wallace-Hadrill, *Londres*, 1960, p. 149.

⁶ A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, p. 127.

Premier est parfaitement inopérant dans l'œuvre de la création, il est Roi, tandis que le Dieu démiurge est le chef, qui circule dans le ciel».

Ce Dieu qui se tient oisif en lui-même est à la fois inconnaissable et pourtant de quelque manière saisissable¹.

Le fr. 26 affirme son incognoscibilité: «Comme Platon savait que chez les hommes le démiurge est seul connu, tandis que le Premier Intellect, celui qui porte le nom d'Être en soi, est complètement ignoré, pour cette raison il déclare comme qui dirait ceci: 'Hommes, celui en qui vous conjecturez l'Intellect n'est pas le Premier; il est avant lui un autre intellect, antérieur et plus divin'.»

Le fr. 11 ouvre la voie à une saisie intuitive de Dieu: «Comme si quelqu'un, installé près d'une guette, a une fois aperçu, d'un regard perçant, d'un seul coup d'oeil, unique, isolée, abandonnée, enveloppée par les flots, une petite barque de pêche, un de ces esquifs qui s'aventurent seuls, de même doit-on s'écarter bien loin du sensible pour s'entretenir avec le Bien seul à seul, là où il n'y a ni homme, ni vivant quelconque, ni corps grand ou petit, mais une solitude indicible, proprement inénarrable, divine, où se trouvent le séjour du Bien, ses passe-temps, ses fêtes, et le Bien lui-même, paisible, bienveillant, lui le Tranquille, lui le Souverain, que porte souriant, l'Essence qu'il transcende».

Un fragment, le 20^e, éclaire l'ambiguïté du Deuxième Dieu. Si celui-ci, par opposition à l'Un, est déjà une dyade, il s'acquitte assez naturellement d'une double fonction en laquelle il paraît se dédoubler: tourné vers Dieu, il regarde la matière qui est son domaine; le huitième *Oracle chaldaïque* énonce la même doctrine. Voici donc comment Numénios conçoit les deux Premiers Principes: «Le Dieu Premier, qui demeure en lui-même, est simple du fait que, entièrement concentré en lui-même, il ne saurait être divisible; or le Dieu qui est deuxième et troisième ne fait qu'un; mais associé à la matière, qui est dyade, s'il l'unifie, il est scindé par elle, dont le caractère ne va pas sans concupiscence et qui est fluide. N'étant pas attaché à l'Intelligible (en ce cas, il serait ramassé sur lui-même), parce qu'il regarde la matière, il s'en préoccupe et s'oublie lui-même».

Je n'ai cité que l'essentiel, assez peut-être pour poser la question centrale: la théologie de Numénios reconnaît-elle deux dieux ou trois dieux? Dans son tableau de l'Académie après Platon, il prétend que Socrate admettait trois dieux², sans doute en s'appuyant sur la *II^e Lettre* attribuée à Platon et où celui-ci met ses écrits sous le couvert de Socrate (314 c). «Autour du Roi de l'univers, dit la *Lettre*³, gravitent tous les êtres; il est la fin de toute chose et la cause de toute beauté; autour du 'Second' se trouvent les secon-

¹ Id., *ibid.*, p. 128.

² Fr. 24, 1. 47 (= P.E., XIV, 5, 6, p. 728 V.); *τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους*.

³ Platon, *Lettre II*, 312e 1-4 (trad. J. Souilhé); cf., sur l'ensemble de la lettre, R. S. Bluck, in *Phronesis*, V, 1960, p. 140-151.

des choses, et autour du 'Troisième', les troisièmes». Numénios, croyait-on généralement, prêtait à Socrate et à Platon sa propre théorie, qu'il exposait en détail dans le dialogue *sur le Bien*; mais nous venons de voir le fr. 20 réunir en un seul le deuxième et le troisième dieux. Sur quoi Ph. Merlan en 1962: «Ce n'est pas ainsi qu'on écrit quand on prend à son compte la doctrine des trois dieux. Ainsi s'exprime-t-on bien plutôt si, rencontrant une telle doctrine, on veut prouver qu'à la lettre elle n'enseigne que deux dieux. Ce n'est qu'en se tournant vers la matière que le Second Dieu se divise, et en ce sens seulement il y a trois dieux... Même situation au fr. 24: 'Le Second Dieu, y est-il dit, s'occupe des intelligibles et des sensibles'. Et ce n'est que par sa conversion vers les sensibles qu'il devient le troisième Dieu. Même situation enfin au fr. 25: le second Dieu est double. Ainsi, partout, expressément deux Dieux... Numénios fait des Deuxième et Troisième Dieux de Platon des aspects d'un seul et même Dieu»¹. Comme J. H. Waszink l'a noté², Merlan prolongeait ici les indications d'A.-J. Festugière en 1954 et celles de H.-C. Puech dès 1934³; il ajoutait en 1967 sur les rapports du Premier et du Second Dieux: «La principale différence, c'est que le Premier est entièrement de loisir; en d'autres termes, le cosmos n'est pas son œuvre; il est celle du Second Dieu, du Démonstrateur»⁴.

Dans le «Numénios et Ammonios» de Vandœuvres, E. R. Dodds énumère méthodiquement les données qui peuvent s'extraire des fragments et témoignages sur les «trois dieux», en notant pour chacun de ceux-ci les problèmes qu'ils soulevaient et que Numénios n'a pas parfaitement résolus. «Comment le Premier Principe, par exemple, peut-il être à la fois passif et actif, un *νοῦς* oisif et cependant créatif? Sur le Second: en quoi consiste sa dualité? Sur le Troisième: s'il est le cosmos, comme le suggère le terme *ποίημα*, comment cosmos et démonstrateur peuvent-ils ne faire qu'un?»⁵.

Auprès du dialogue *Sur le Bien*, le traité *Sur ce qui sépare de Platon l'Académie* peut sembler assez pauvre; mais si la valeur métaphysique en est à peu près inexistante, il concourt au dessein apologétique d'Eusèbe en illustrant avec humour les contradictions des philosophes, dont un chapitre antérieur de la *Préparation évangélique* (XIV, 2) donnait une première idée. Eusèbe ne perd jamais de vue le propos de son ouvrage; à preuve encore le choix des citations de Platon, souvent rapprochées des textes de «Moïse»: Platon n'était-il pas pour lui «un Moïse qui parle attique»⁶?

¹ Ph. Merlan, in *Philologus*, CVI, 1962, p. 139–140.

² J. H. Waszink, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, XII, 1966, p. 40 et n. 2.

³ Cf. H.-C. Puech, in *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles, 1934, p. 756; A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, 1954, p. 127–128.

⁴ Ph. Merlan, ap. A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 100.

⁵ E. R. Dodds, in *Entretiens...*, Vandœuvres-Genève, V, 1960, p. 12–13.

⁶ *Prép. év.*, IX, 6, 9 (d'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, 150, 4; p. 93, 11 Stählin) et XI, 10, 14 (fr. 10 L.).

Numénios, à qui nous devons cette formule, n'a jamais renié ses origines, et l'intérêt qu'il portait à l'Ancien Testament ¹, au Dieu «sans partage» des Juifs², au nom de «Celui qui est»³, au récit de la création dans la *Genèse*⁴ ne pouvait qu'éveiller la sympathie de l'apologiste; ce n'est pas par là, cependant, qu'il a exercé sur la théologie d'Eusèbe l'influence qu'il nous reste à examiner sommairement.

B. Influence de Numénios sur la théologie d'Eusèbe.

Comme tout le platonisme moyen, Eusèbe tient que «la transcendance de Dieu requiert un être intermédiaire entre Lui et le monde»⁵. Il cherche, sans toujours y réussir, à concilier cette conception philosophique avec la foi chrétienne en un Verbe divin, seconde personne de la Trinité. D'après Alois Dempf, c'est le platonicien moyen qui en lui «pense théocentrique, non christocentrique, qui aiguise le subordinatianisme d'Origène jusqu'à la limite de ce que la Bible pouvait supporter: la seconde hypostase est devenue éternelle, non temporelle (ce qui le sépare foncièrement des Ariens), mais elle est plus le créateur du monde et de son ordre que le Dieu rédempteur qui portait l'accent chez les Alexandrins de son temps»⁶. Plus récemment, un jeune théologien allemand, le P. Friedo Ricken, a étudié «la doctrine du logos d'Eusèbe de Césarée et le moyen platonisme»⁷. Il y recense tous les textes des diverses œuvres. Partout l'expression «seconde hypostase» désigne le Verbe; alors que chez Albinus il n'y avait que deux hypostases en tout, — le premier Dieu transcendant et l'Ame du monde, immanente au cosmos et son ordinatrice⁸, — Eusèbe, qui applique au Premier Dieu les épithètes du platonisme moyen⁹, «a besoin du Second Dieu, du Logos, comme d'un médiateur entre le Dieu inengendré et l'*οὐσία* du devenir, pour faire participer celui-ci aux biens du Premier Dieu»¹⁰; «il subordonne au Dieu suprême, transcendant, qui pense les Idées, un second Dieu médiateur entre cet Au delà et la matière informe, qui organise et ordonne celle-ci»¹¹; en somme, «le Logos cosmique d'Eusèbe porte manifestement les traits de l'Ame du monde mésoplatonicienne... Par là s'expliquerait le fait frappant que la doctrine du Saint-Esprit disparaît presque entièrement dans cette théologie»¹².

Le fr. 14 (23 L.) contient le thème, essentiel au néoplatonisme, du «don

¹ Prép. év., IX, 8, 1–2 (fr. 18 L.).

² Lydus, *De mensibus*, IV, 53 (p. 110, 2 Wunsch) = fr. 34 L.

³ Prép. év., XI, 18, 14 (II, 42, 19 Mras) = fr. 22 L.; cf. Exode, 3, 14.

⁴ Genèse, 1, 2; cf. Porphyre, *De antro nympharum*, 10 = Test. 46 (p. 104, 6–7) L.

⁵ D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Londres, 1960, p. 128.

⁶ A. Dempf, «Der Platonismus des Eusebius...», in *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss., ph.-h. Kl.*, 1962, n° 3, p. 7.

⁷ F. Ricken, S. J., «Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus», in *Theologie und Philosophie*, XLII, 1967, p. 341–358.

⁸ Id., *ibid.*, p. 345. ⁹ Id., *ibid.*, p. 344.

¹⁰ Id., *ibid.*, p. 348. ¹¹ Id., *ibid.*, p. 353–354.

¹² Id., *ibid.*, p. 357–358. Dès l'introduction de Dieu dans la pensée patristique (Paris, 1955, p. 19 = *God in Patristic Thought*², Londres, 1952, p. XXVII–XXVIII),

sans diminution» symbolisé par la torche qui s'allume à la torche. Le symbole est platonicien : Numénios lui-même cite Platon, *Philèbe*, 16 c 5–8. Mais la communication sans perte ne se trouve pas explicitement chez Platon, encore que le «sans envie» de *Timée* 29 c puisse s'interpréter dans ce sens; la plus ancienne attestation se rencontre peut-être dans les vers d'Ennius cités par Cicéron¹:

Homo, qui erranti comiter monstrat viam,
quasi lumen de suo lumine accendat, facit.

Nihilo minus ipsi lucet cum illi accenderit.

Le concept patristique d'émanation, *ἀπόρροια*, devait profiter de cette préhistoire. Il s'associait, en un sens orthodoxe et antiarien, à une qualification fréquente du Fils, celle d'*ἀπαύγασμα*, «splendeur» du Père, que les auteurs chrétiens empruntent à un texte de la Sagesse de Salomon (7, 25–26) où il apparaît en compagnie d'*ἀπόρροια*². Dans le Contre Eunome (III 6), Grégoire de Nysse recourt au concept d'émanation pour présenter les trois titres de «Splendeur», de «Parfum» et de «Vapeur»; sa définition du mode de génération par «émanation matérielle» corrige les défauts que la terminologie gnostique attachait à la notion; «dans le cas d'émanation (le rayon du soleil, la lumière d'une lampe, le parfum d'un aromate . . .), la génération qui aboutit à deux êtres, différents en nombre mais semblables par leur nature, a lieu par continuité, sans qu'il y ait partage du premier ni diminution de sa substance»³. . . «L'image des torches était un bien commun dans la tradition chrétienne pour représenter la génération du Fils, comme elle l'était chez les Grecs pour évoquer la communication d'une science»⁴. Mme Harl ajoute: «Malgré le titre qu'Eusèbe a donné au fragment de Numénios⁵, il n'est pas du tout sûr que Numénios ait voulu parler de la génération du Deuxième Dieu à partir du Premier Dieu. Il est intéressant qu'Eusèbe ait cru (ou ait voulu croire) qu'il en était ainsi»⁶.

G. L. Prestige résumait ainsi la difficulté: «La situation se trouva encore compliquée par la tentative faite pour introduire l'expression platonicienne 'dieu second'. Origène avait déjà préparé les voies par sa distinction entre 'le Dieu' et 'Dieu' (différence équivalant à peu près à celle entre Dieu et dieu). Il n'acceptait d'appliquer au Fils que la seconde forme. Arius et ses partisans rassemblèrent tous les traits de subordinationnisme, menant à leur conclusion logique toutes les métaphores qui tendaient à représenter le Fils comme nettement inférieur au Père ou à faire du Logos pré-cosmique une fonction impersonnelle de Dieu». Il développe ces vues au ch. VII (p. 129–135 = p. 139–146 de l'édition anglaise).

¹ De officiis, I 51; fr. 165 Jocelyn (The Tragedies of Ennius, Cambridge, 1967, p. 140, vers 313–315).

² Cf. M. Harl, in Recherches de science religieuse, LV, 1967, p. 217; je dois beaucoup à cette étude (p. 217–226) pour la dernière partie de mon exposé.

³ M. Harl, *ibid.*, p. 222.

⁴ *Ibid.* La note 20 renvoie à notre fragment 14, en rappelant *Philèbe*, 16 c et aussi Lettre VII, 341 c–d.

⁵ Pr. Ev., XI, 18, 15: «Comment de la première cause s'est formée la seconde».

⁶ *Ibid.*, p. 222, n. 20.

Eusèbe, Philon et Numénios. Ce qui pouvait renforcer cette conviction d'Eusèbe, c'est qu'il voyait Philon interpréter ainsi l'Ancien Testament. Or, sa connaissance de Philon, dont témoignent les nombreux extraits d'œuvres conservées par ailleurs et ceux pour lesquels il demeure la source unique¹, le ramenait également à Numénios. Il est probable, en effet, que Numénios avait lu Philon. En 1944, W. Theiler donnait le fait comme établi: «Numénios, écrit-il, voyait dans le Bien le Dieu suprême, auquel il subordonnait le Démon. C'est ce que personne avant lui n'avait osé, bien qu'il ne fût pas difficile de trouver cette doctrine chez Platon. Seul Philon d'Alexandrie avait poursuivi les spéculations juives en désignant le Logos créateur du monde comme le second Dieu. Numénios connaissait Philon, comme il connaissait les gnostiques»²; il s'appuyait sur un fragment dont Eusèbe nous a seul gardé le texte grec³ et que traduit ainsi le P. Lebreton: «Pourquoi Dieu dit-il qu'il a fait l'homme 'à l'image de Dieu' comme s'il parlait d'un autre dieu, et non pas 'à son image'? C'est un oracle admirable de sagesse. Rien de mortel ne saurait être assimilé à l'Être suprême, au Père de l'univers, mais seulement au second dieu qui est son logos. Car il fallait que l'empreinte raisonnable qui est dans l'homme fût gravée par le logos divin; car le Dieu qui est antérieur au logos dépasse toute nature raisonnable; et il était impossible que rien de produit fût assimilé à celui qui est au-dessus du Logos, et qui a une essence excellente et singulière»⁴. Sans doute, en 1955, il se montrait moins affirmatif: «On peut se demander si Numénios a connu Philon, s'il a connu la gnose. Ou serait-ce la gnose qui aurait appris de lui»⁵? Mais, en 1966, lors de la douzième rencontre de Vandœuvre, J. H. Waszink énumère un certain nombre d'arguments qui ne laissent guère place au doute. A propos de l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament dont Numénios est le premier représentant dans l'antiquité païenne, il écrit: «Il y a bien des chances que Numénios ait ici utilisé les œuvres de Philon, qui recourt constamment à cette forme d'exégèse biblique et qu'Origène mentionne dans ce contexte à côté de Numénios (*Contre Celse*, IV 51) . . . Dans l'allégorie de Philon comme dans celle de Numénios, il s'agit finalement d'expliquer un livre non-grec à la lumière de la philosophie grecque. Numénios interprète *Genèse* 1, 2 à l'aide d'une sentence d'Héraclite sur les âmes humides, tout comme Philon ne cesse de citer, pour expliquer l'Ancien Testament, des pensées du moyen platonisme, dont il est la plus ancienne source directe, et du Portique»⁶. Le

¹ Cf. le Stellenregister de K. Mras, t. II, Berlin 1956, p. 454-455.

² W. Theiler, in *Museum Helveticum*, I, 1944, p. 216.

³ Pr. Ev., VII, 13, 1 (= Qu. Gen., II 62). Réserves de M. Harl sur la portée de ce texte ap. Les Œuvres de Philon . . . 15, Quis . . . heres sit, Paris 1966, p. 159 et n. 2.

⁴ J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, I⁸, Paris, 1927, p. 241.

⁵ W. Theiler, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvre-Genève, III, 1957, p. 74.

⁶ J. H. Waszink, *ibid.*, XII, 1966, p. 50-52.

qualificatif d'ἐστώς que Numénios attribue au premier Dieu (fr. 24 L.; cf. les deux ἔστηκεν du fr. 13, l. 22 L.) se trouve aussi trois fois dans le De mutatione nominum de Philon; le διττός λόγος de celui-ci (De vita Mosi, II (III) 127) a vraisemblablement influencé Numénios; de même, le «Celui qui est» qui désigne Dieu chez Numénios (fr. 22) peut venir de Philon, comme aussi, au témoignage 25, le concept si important de πρόσχωσις¹.

Numénios pouvait étayer sur Philon sa principale innovation à l'intérieur du platonisme, cette conception d'un Demiurge subordonné au Dieu suprême; de son côté, Philon était arrivé à sa notion de logos «moins par sa culture juive que par un platonisme tardif où le Dieu lointain et transcendant en postule un second, aspect métaphysiquement inférieur de lui-même, pour se tourner vers notre bas monde. Ainsi, le logos de Philon n'est pas uniquement un élément essentiel du développement chrétien; il est aussi une étape vers les spéculations du platonisme moyen et de néoplatonisme sur deux ou trois niveaux d'être en Dieu»². Le christianisme rencontrait là une tentation séduisante et périlleuse: «y introduire le philonisme, c'était le ruiner en dégradant le Fils de Dieu au rang d'un agent subalterne, indigne de nos adorations et incapable de nous sauver»; avant même l'arianisme, «quelques docteurs, Origène par exemple, se défendirent mal contre ces séductions»³. Nous avons vu qu'une de leurs principales victimes fut Eusèbe de Césarée.

Le «Second Dieu» de ses modèles grecs, de Numénios en particulier, semble donc avoir fait tort à l'orthodoxie d'Eusèbe. Peut-être ces brèves indications suffisent-elles à justifier le rapprochement des deux noms, et si une nouvelle édition avec traduction de Numénios peut rendre quelques services, ce sera plus vrai encore, espérons-le, de celle de la *Préparation* que la collection «Sources chrétiennes» met actuellement en chantier, sur la base du texte de Karl Mraz et avec une traduction et des notes qui aideront à lire une œuvre précieuse à tant de titres⁴.

¹ Id., ibid., p. 50, n. 4, citant, pour πρόσχωσις, Leg. Alleg. III 96. Pour ἐστώς chez Philon, cf. M. Harl ap. Les Œuvres de Philon . . . , 15, Quis . . . heres sit, Paris 1966, p. 101, n. 4.

² H. Chadwick, ap. A. H. Armstrong, Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967, p. 145.

³ J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, I⁸, Paris, 1927, p. 251.

⁴ Le livre I (J. Sirinelli - E. des Places) a paru en 1974 (il porte dans la série le n° 206); Numénios, Fragments (E. des Places), en 1973 dans la Collection des Universités de France.

SECTION E

NÉOPLATONISME ET PLATONISME MÉDIÉVAL

LA RELIGION DE JAMBLIQUE*

La seconde moitié du III^e siècle après J.-C. et la première partie du IV^e, que recouvre la vie de Jamblique, constituent pour le monde gréco-romain une période de transformation profonde. Après l'édit de Milan, c'est en 325 que le concile de Nicée condamne le premier arianisme ; or cette date est, à peu de chose près, celle de la mort de Jamblique. Et du côté chrétien, une vie et une œuvre coïncident avec la sienne : celles d'Eusèbe de Césarée, qui se situe entre l'école de Clément et d'Origène et les grands hommes de l'Église d'Orient au IV^e siècle : Athanase, puis les Cappadociens (Basile et les deux Grégoire) et Jean Chrysostome.

Au milieu d'un IV^e siècle en grande partie chrétien, le règne de l'empereur Julien marque un temps d'arrêt dans la propagation de la foi nouvelle et un retour éphémère aux cultes païens ; c'est aussi le triomphe posthume de Jamblique ; Julien le regarde comme son maître, car Jamblique l'a converti « à son héliolatrie transcendante »¹. Il suffit de citer le *Discours sur Hélios-Roi*, où Julien loue « le grand Platon et, après lui, un homme qui, postérieur à lui dans l'ordre du temps, l'égale néanmoins en génie : j'entends le sage de Chalcis, Jamblique »².

* *Entretiens sur l'antiquité classique*, XXI, *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, 1975, p. 69-94.

¹ F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain* (Mém. Acad. Inscr. & B.L. XII 2, 1913), 477.

² *Or.* 4, 146 A.

Plus loin, dans le même discours, il rappelle les « larges emprunts » qu'il doit à l'exégèse de Jamblique¹ et recommande au destinataire, Saloustios, de « lire les œuvres que le divin Jamblique a consacrées aux mêmes problèmes », afin d'y trouver « la perfection de l'humaine sagesse »². De Gaule, vers 357, il avait demandé au philosophe Priscus de chercher pour lui « tout ce que Jamblique a écrit sur mon homonyme », Julien le Théurge, auteur (ou coauteur) des *Oracles chaldaïques* ; « je t'en supplie, continue-t-il, ne laisse pas les partisans de Théodore » répéter « que Jamblique fut un ambitieux, lui, le maître vraiment divin, le premier après Pythagore et Platon... Je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie... »³.

Julien, on le voit, distingue philosophie et théosophie, et c'est de la première qu'il fait hommage à Jamblique. Est-ce à dire qu'il ne le considérerait pas aussi comme un « théosophe » ? L'importance même qu'il attache à ses commentaires sur Julien le Théurge montre qu'en ce domaine également il le tenait pour un maître.

En effet, si l'œuvre considérable de Jamblique est en grande partie perdue, nous savons qu'il avait consacré au moins deux traités aux *Oracles* : un *Περὶ θεῶν*, — auquel font allusion Saloustios au chapitre 6 de son traité *Des dieux*⁴, Proclus dans la *Théologie platonicienne*⁵, Damascius⁶ et probablement aussi

¹ *Ibid.*, 150 C-D.

² *Ibid.*, 157 C.

³ *Ep.* 12 Bidez, dont j'emprunte la traduction ; cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* (Paris 1930), 73 (au début du chap. 12, « Théurgie chaldaïque et mystères néoplatoniciens », pp. 73-81). Sur Julien le Théurge, cf. la Notice des *Oracles chaldaïques*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1971), 7.

⁴ Cf. E. R. DODDS, *ap.* Proclus, *The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 283 n. 5 (« The reference is probably to Iamblichus' lost work *Περὶ θεῶν* »).

⁵ I 11, p. 52, 3-4 Saffrey-Westerink.

⁶ *Pr.* 61, I p. 132, 13 Ruelle.

Jamblique lui-même dans le *De mysteriis*¹ et le *Protreptique*², — et une *Théologie chaldaïque* d'au moins vingt-huit livres³. Les indications de W. Kroll à l'article *Iamblichos* du Pauly-Wissowa ne rendraient pas inutile un inventaire comme celui que J. Bidez a dressé des œuvres de Porphyre⁴.

Malgré l'opinion de l'empereur Julien, le *De mysteriis* appartient-il à l'histoire de la philosophie? C'est la question posée par G. Martano⁵. Sans doute, il y reconnaît les fondements de la « théologie » jamblichéenne, qu'il résume clairement; dès le début du traité, cependant, Jamblique distingue philosophie et théurgie (I 2, p. 7, 4-6). En réalité, les deux éléments ne peuvent se dissocier, et nous devons commencer par le problème de la hiérarchie divine.

A. LA HIÉRARCHIE DIVINE DANS LE « DE MYSTERIIS »

Tout d'abord, par-dessus Plotin et Porphyre, il faut ici remonter à Numénios et aux *Oracles chaldaïques*. Et même, pour bien comprendre la position de Jamblique, à Platon et jusqu'à Parménide d'Élée. Un effort séculaire, ou plutôt millénaire, a conduit la pensée grecque de l'Un de Parménide au Dieu ineffable de Jamblique.

¹ VIII 8 (p. 271, 13); allusion certaine pour S. Fronte, douteuse pour W. Scott; selon Th. Hopfner, Jamblique citerait sa *Théologie chaldaïque*; cf. *Les mystères d'Égypte*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1966), 201 n.1.

² 21, p. 120, 17 Pistelli; rectifier la référence de H. D. Saffrey — L. G. Westerink (p. 52 n. 1), qui renvoient à A. D. Nock, *Sallustius* (Cambridge 1926), p. XCVI n. 1, pour la conjecture (περὶ) θεῶν au lieu de θεοῦ.

³ Allusion au livre I chez Lydus, *De mensibus*, IV 159 (p. 175, 10 sq. Wünsch); au livre XXVIII chez Damascius, *Pr.* 70, I p. 154, 13 Ruelle.

⁴ Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Gand 1913), p. 63*-73*. Ce vœu est comblé par le chapitre de B. DALSGAARD LARSEN, « Les œuvres de Jamblique », in *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe* (Aarhus 1972), 42-63.

⁵ Cf. G. MARTANO, *Nota sul De mysteriis*, ap. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* III (Firenze 1961), chap. 6, « Giamblico e la Scuola di Atene », a cura di G. Martano, pp. 59-60.

Platon avait posé les principaux jalons, encore que la théorie des Idées, pierre d'angle de son édifice, ait peut-être plus gêné qu'aidé sa conception de Dieu. Quand il s'attaque au problème de l'origine du monde, l'Idée du Bien, objet suprême de sa contemplation et de celle des gardiens-philosophes de la *République*, s'accorde mal avec un Démiurge dont la personnalité indistincte doit s'accommoder d'un Modèle qu'il a sous les yeux pour guider son œuvre et d'une Ame du Monde qui, à peine formée, tend à se confondre avec lui. Comme Albert Rivaud l'écrivait dans son introduction au *Timée* : « L'Ame du Monde, la première et la plus ancienne production du Démiurge, est divine elle aussi. Mais quelle est sa situation propre à l'égard du Dieu qui l'a composée, ... vient-elle après lui dans la hiérarchie des essences, comme il viendrait lui-même après l'Idée du Bien ? Par le fait qu'elle n'implique pas une théologie complètement élaborée, la doctrine du *Timée* peut être interprétée, suivant les dispositions de l'interprète, comme une sorte de théorie de la procession, ou comme une doctrine de la création encore confuse et mal dégagée »¹. Les rapports entre l'Idée du Bien et le Démiurge se laissent encore moins définir : « En beaucoup d'endroits, le Démiurge se distingue mal de l'Idée du Bien, tandis qu'ailleurs l'Idée du Bien paraît supérieure à Dieu même, qui ne fait que la contempler et l'imiter dans ses opérations »².

A côté du *Timée*, un autre dialogue devait marquer toute la philosophie occidentale : le *Parménide*. Cette fois-ci, l'Un est tout ; il n'est pas question du Démiurge ni de l'Idée du Bien.

Ces apories vont inquiéter les premiers successeurs de Platon, et l'enseignement oral du maître, avec la leçon sur le Bien³, aura préparé le platonisme moyen. De ce platonisme moyen, dont l'importance apparaît de mieux en mieux, les représentants

¹ A. RIVAUD, Notice du *Timée*, in Platon, *Œuvres complètes* X (Paris 1925), 39.

² *Ibid.*, 37-38.

³ Aristoxène, *Harm.* II 30 ; Numénios, fr. 19 des Places (= 28 Lecmans) : τὸ ἀγαθὸν ... ἐστὶν ἓν.

ne manquent pas : aux deux premiers siècles de notre ère, Albinus, Atticus, Apulée ; et la date plus tardive de Calcidius n'empêche pas que, par son dualisme et sa théorie de la matière, il se rattache à Numénius ¹.

Plus que tout autre médioplatonicien, justement, Numénius nous intéresse. Sa théologie prête à bien des interprétations ; celles-ci diffèrent principalement sur la question des deux ou trois dieux. Dès 1934, H.-C. Puech notait que la triade numénienne pouvait se ramener à une dualité ². Voici un exposé plus récent, que j'emprunte à R. T. Wallis : « A la différence d'Albinus et d'Atticus, Numénius distingue le Bien de Platon (qu'il identifie avec son premier Dieu) du Démonstrateur platonicien (identifié avec son second Dieu). Le premier, nous dit-il, contemple à l'aide du second ; par suite, bien qu'essentiellement inactif, il se trouve à même, indirectement, de prendre part à la formation du cosmos... Pour Numénius, en réalité, il s'agit moins de deux dieux que de deux aspects du même Dieu, dont le plus élevé reste dans une contemplation perpétuelle, tandis que l'autre travaille à ordonner le cosmos... De la même manière exactement que le premier Dieu se sert du second pour pouvoir contempler, le second se sert du troisième (son propre aspect inférieur) pour façonner le monde sensible » ³.

Quant aux *Oracles chaldaïques*, leur triade est, en la personne du Père, une monade triadique ⁴ : le Père, la « monade paternelle », règne à l'écart, dans le silence de l'abîme, où il forme une triade avec la Puissance et l'Intellect ; « auprès de lui siège la dyade ; car elle détient ces deux fonctions, de contenir par l'intellect les intelligibles et d'introduire la sensation dans les

¹ Cf. R. T. WALLIS, *Neoplatonism* (London 1972), 35-36.

² On trouvera résumées sa position et celles d'A.-J. Festugière, de Ph. Merlan, d'E. R. Dodds, de C. Moreschini dans la Notice de Numénius, *Fragments*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1973), 11-14.

³ R. T. WALLIS, *op. cit.*, 34.

⁴ Cf. *Oracles chaldaïques*, fr. 26 : « En te voyant monade triadique, le monde t'a révéré. »

mondes »¹. « De ces deux premiers [la monade paternelle et la dyade] découle le lien de la triade première »², peut-être Hécate, l'Ame du Monde, l'intermédiaire à la fois dissociant et unifiant entre les deux Transcendants, où Augustin, à travers Porphyre, entrevoyait l'Esprit-Saint de la Trinité chrétienne ³.

Que reste-t-il, en tout cela, de l'intuition platonicienne, qui mettait le Bien au-delà de l'Essence (le Glaucon de la *République* y découvrirait une « merveilleuse transcendance »⁴) ? Il en reste au moins le dessein constant de mettre au-dessus du Démonstrateur un Dieu suprême : Bien pour Platon, Père pour les Chaldéens comme pour Numénios, Un pour Plotin. Jamblique va plus loin : au-dessus de l'Un, il place un Dieu ineffable, et même encore un autre principe. En effet, d'après Damascius, il y a « deux premiers principes antérieurs (πρό) à la première triade intelligible : le principe absolument ineffable et le principe qui ne se coordonne pas avec la triade »⁵. Deux autres textes de Damascius méritent d'être traduits. Voici d'abord celui du chapitre 50 : « Il faut donc, dira-t-on peut-être, postuler préalablement les causes et de l'Un-Existant et de la structure dyadique des éléments qu'il contient ; la dyade des principes a donc une existence distincte, antérieure à la dyade dont on vient de parler, tout comme il y a aussi l'Un avant la dyade, celui que Jamblique postule avant les deux (principes) pour préexister aux deux, comme la cause de l'Un-Existant » ... « C'est ce que disait aussi celui qui accepte le principe de Jamblique, situé entre les deux (principes) et l'absolument Ineffable »⁶. Puis, au

¹ Fr. 8. Sur ce fragment et sur les triades chaldéennes, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968), 261 sq. (et non « p. 200 » : corriger la référence d'*Oracles chaldéens*, p. 13 n. 2).

² Fr. 31.

³ *De civitate Dei*, X 23 et 29 ; cf. *Oracles ...*, p. 21 ; P. HADOT, *op. cit.*, I 265-266.

⁴ VI 509 b-c.

⁵ Damascius, *Pr.* 43, I p. 86, 3-5 Ruelle.

⁶ *Ibid.*, 50, I p. 101, 11-15 et 21-23.

ch. 51 : « Et en effet le Principe unique est avant les deux ; c'est donc là le 'simplement Un' que Jamblique postule comme moyen entre les deux principes et cet absolument Ineffable ; les deux principes seront, mettons, la limite et l'illimité, ou, si l'on veut, l'Un et le multiple, mais l'Un opposé au multiple et non l'Un antérieur à ces deux et qui n'a pas de contraire »¹. Il faut, avec P. Hadot, « reconnaître ici une volonté de pousser le plotinisme jusqu'à ses extrêmes conséquences. Pour Jamblique, en effet, le second principe est l'Un. Il découvre ce second principe en appliquant la méthode traditionnelle du pythagorisme : il remonte aux principes des couples d'opposés qui constituent toute la réalité, c'est-à-dire à l'Un ou monade première et la dyade indéterminée, puis il dépasse ce couple de principes pour atteindre l'Un, principe universel, antérieur à toute opposition. Il place sur un même plan et coordonne monade, dyade et triade intelligible, cette dernière résultant des deux premières, et il place sur le plan immédiatement supérieur l'Un supérieur à toute division et à toute coordination. Mais, pour lui, la notion d'Un a encore un contenu intelligible, elle ne peut donc être le principe absolument transcendant. Il faut donc placer avant l'Un un Ineffable, un Inconnaissable absolu »².

Comment concilier les textes de Damascius avec celui du *De mysteriis* où il semble que l'Un antérieur à la monade soit le premier principe, non le second ? Il y est dit, en effet, « un dieu qui est l'Un, le Tout-premier même par rapport au Dieu et Roi premier ... demeure immobile dans la solitude de sa singularité »³. Mais justement cette « solitude », qui rappelle celle du Bien dans le second fragment de Numénios (= 11 Leemans) et met le « Tout-premier » au-dessus de toute série, ne serait-elle pas un attribut de l'Ineffable dans la doctrine que Damascius nous a transmise ? Le second principe des *Mystères*, monade

¹ *Ibid.*, 51, I p. 103, 6-10.

² P. HADOT, *op. cit.*, I 96-97.

³ Au début de la phrase, je lis πρώτιστος pour l'Inintelligible πρώτιος de VM ; le πρώτιος de P. THILLET, in *REG* 81 (1968), 186, en serait plus près.

issue de cet Un, est le Premier Intelligible. Il n'y a peut-être pas contradiction entre les deux exposés ¹.

Le second principe est appelé προούσιος, προόντως ὄν (*Myst.* VIII 2, p. 262, 5 et 7), autant dire πρὸ τῶν ὄντων, « avant les êtres »². On rapprochera de ces expressions le début de l'*Excerptum* hermétique XXI, avec la lecture des manuscrits suivie par A. M. Desrousseaux et P. Hadot, et dont A.-J. Festugière admet dans l'introduction la possibilité : « Le Préexistant est donc au sommet de tous les êtres et préexistant aux êtres réellement existants »³. Le Préexistant ou Pré-étant (Hadot), c'est le πρόον. Partout la préposition πρὸ ou le préfixe προ- s'entendent à la fois d'une antériorité et d'une supériorité ; ainsi le προστησαμένη de *Myst.* II 7 (p. 84, 19) serait mieux traduit : « [on voit l'âme] mettre au-dessus d'elle [et non devant elle] l'autorité des démons de la génération », comme le προστησάμενοι de VIII 4 (p. 267, 1) ; plus loin (ligne 3), je traduirais maintenant, en m'inspirant d'une autre observation de P. Thillet : « Ils préposent au démiurge du devenir le Tout-premier Père », rendant ainsi προπάτορα, qui vient peut-être des écrits hermétiques ⁴ : on le trouve trois fois dans le *Corpus*, *Excerptum* II A (13) et II B (3) et dans la *Kore Kosmou* (*Exc.* XXIII 10), deux fois dans les papyrus magiques ⁵.

¹ Cf. *De mysteriis*, VIII 2 (p. 261, 9-11 et p. 262, 4-5 et 7) ; voir aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III (Paris 1953), 49-50, et IV (Paris 1954), 23 ; P. HADOT, *op. cit.*, 97 n. 1.

² Cf. E. R. DODDS, *ap. Proclus, The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 262 : comm. à pr. 116, 15 ; W. THEILER cite aussi *Myst.* X 5, p. 291, 7 (*Die chaldäischen Orakel ...* (Halle 1942), 14 n. 4, = *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), 268 n. 54).

³ Les manuscrits de Stobée F(arnesinus III D 15) et P(arisinus gr. 2129), sources primaires des *Eclogae*, ont προ ὄν (*sic*) γάρ ἐστι ; la ponctuation de A. M. Desrousseaux (point en haut après πρόον) rend inutile la conjecture de Heeren (« séclusion » de ὄν). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, Introduction au *Corpus Hermeticum* III (Paris 1954), p. CXVII ; P. HADOT, *op. cit.*, I 209 et n. 1.

⁴ Cf. P. THILLET, *art. cit.*, 188 et 190.

⁵ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum* III, p. XVI ; cf. p. 11 n. 19, où il précise les références aux papyrus : *PMag.* (Preisendanz) IV 1988 et XII 237.

Il n'est pas étonnant que le *Corpus Hermeticum* fournisse des points de comparaison, puisqu'au livre VIII du *De mysteriis* les chapitres 4 et 5 se présentent comme une exposition du système d'Hermès ¹: la doctrine y est rapportée soit à ce dieu, soit aux « Egyptiens ». Est-ce à dire que Jamblique ne la prend pas à son compte? Mais il faut bien avouer que le diagramme pyramidal de J. M. Dillon, tracé d'après le commentaire précité de Damascius ², s'applique assez imparfaitement au livre VIII des *Mystères d'Égypte*.

B. LA DOUBLE PERSONNALITÉ DE JAMBLIQUE

Depuis la fin du livre VI, le traité mérite ce dernier titre, alors qu'auparavant les Egyptiens n'intervenaient guère. Autre constatation : la brièveté des derniers livres, qui n'occupent ensemble qu'une trentaine de pages, tandis que le seul livre III en compte une cinquantaine. Cette différence peut tenir en partie au genre littéraire : l'exposé des croyances égyptiennes, plus didactique et plus dense, tranche sur la diffusion — et les effusions — de la religiosité théurgique. Jamblique avait-il pour but unique de répondre à Porphyre? Peut-être ; mais il y emploie les ressources d'une double personnalité.

Les cinq traités qui nous sont parvenus de la *Collection des opinions pythagoriciennes* et les fragments des *Commentaires* que J. M. Dillon a commencé de réunir — un fort volume déjà pour les seuls *Commentaires* sur Platon — ne révèlent qu'un aspect d'une physionomie complexe et justifieraient mal l'enthousiasme provoqué par le « divin Jamblique ». Il fallait pouvoir lui attribuer avec certitude le *De mysteriis* pour comprendre

¹ Cf. P. HADOT, *op. cit.*, I 97 n. 1 ; mais la proposition « Jamblique, dans cet ouvrage, ne fait que rapporter une doctrine hermétique » est vraie surtout des derniers livres. Voir aussi P. THILLET, *art. cit.*, 180.

² Cf. *Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. with transl. and commentary by John M. DILLON (Leiden 1973), 32. On consultera les tableaux de W. DEUSE, *Theodoros von Asine* (Wiesbaden 1973), 22-24, pour la comparaison avec Numénios, Théodore et Proclus.

sa « religiosité », avec ce que le mot implique de sentimentalisme. Après tout, le cas de Jamblique est loin d'être isolé. Sans quitter le néoplatonisme, et sans anticiper sur des « entretiens » qui iront beaucoup plus avant, le problème est celui que A.-J. Festugière a posé pour Proclus : « Comment se fait-il qu'un philosophe, qui use de la purification par le *logos* et de la contemplation par le *nous*, se laisse aller à ces pratiques de sorcellerie... Comment se fait-il ... que Proclus, diadoque officiel de Platon, s'abaisse aux rites de la théurgie et de la magie » ¹ ? Et après avoir traduit et commenté deux textes significatifs, l'un du *Commentaire* de Proclus sur l'*Alcibiade* (244-252 Creuzer), l'autre de celui d'Hiéroclos sur les *Vers d'or* (FPG I pp. 478-482 Mullach), l'auteur conclut : « Il reste ... à se demander comment, dans l'âme religieuse de Proclus, l'art hiératique s'allie à la contemplation... (C'est que l'union avec le Divin était double). La sagesse contemplative permettait de monter jusqu'au Dieu des philosophes. L'art théurgique permettait d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels » ².

C. LA THÉURGIE

Mais d'où vient la théurgie et comment la définir ?

Le « Julien qui vécut sous Marc-Aurèle », c'est-à-dire Julien le Théurge, que Psellus confond peut-être avec son père « Julien le Chaldéen »³, pourrait avoir inventé cette désignation de θεουργός pour se distinguer des simples θεολόγοι : les théo-

¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Studi di storia religiosa della tarda antichità* (Messina 1968), 9.

² *Ibid.*, 17-18. Dès la conclusion du tome I^{er} de *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1950²), 362, il écrivait : « Il n'est pas impossible que les mêmes âmes païennes aient suivi tour à tour ces deux voies, qu'après s'être plongées dans les opérations de la magie la plus grossière elles se soient perdues ensuite dans des élans d'amour pour le Dieu hypercosmique. On rencontre, dans l'Empereur Julien, de telles disparates ».

³ Michel Psellus, *Accusation de Michel Cérulaire*, in Michaelis Pselli *Scripta minora* I, edd. E. KURTZ - F. DREXL (Milano 1936), 241, 29-30, = *Oracles chaldaïques*, 219. Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (Paris 1965), 288 et n. 8.

logiens parlaient des dieux, mais lui, il « agissait sur eux » ou même les « créait »¹. E. R. Dodds cite les principaux témoignages : Psellus, in *PG* CXXII 721 D : θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ... ἐργάζεται; l'hermétique *deorum factor est homo* (Asclépius, 23 et 37-38); le fragment 53 de Numénios (= 33 Leemans), où Origène dit dans le *Contra Celsum* (V 38) : « Selon Numénios le dieu (Sérapis) participe à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature ; il paraît ainsi avoir été constitué dieu, grâce aux rites impies et aux sortilèges qui évoquent les démons, non seulement par les statuaires mais encore par les magiciens, les sorciers et les démons qu'évoquent leurs charmes »²; nous retrouverons ce fragment dans la dernière partie.

Voilà quelques indications sur l'origine de la théurgie. S'il s'agit maintenant de la définir, Proclus le fait par son excellence : « Meilleure que toute sagesse et toute science humaine, elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin »³; Jamblique par sa fin, son *télos* : « [Avec la vérité infaillible des oracles et la vertu accomplie des âmes] est accordée aux théurges la montée vers le feu intelligible, qu'il faut justement aussi proposer comme fin à toute prédiction, à toute opération théurgique »⁴; texte à rapprocher de la « chanson du feu », l'hymne que Proclus nous a conservé dans ses *Extraits chaldaïques* : « Abandonnons l'essence fluente ; allons au vrai but, l'assimilation à Lui ; faisons connaissance du Maître, aimons le Père ; obéissons à son appel ; courons vers le chaud, fuyant le froid ; devenons feu ; faisons route à travers le feu. Nous avons la voie

¹ J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, 369 n. 8 ; E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 270 et n. 9, 271 et n. 10.

² Le texte grec réunit des termes attestés et souvent associés chez Platon : τελετή, μαγανεία, μάγος, ἐπωδή.

³ *Theol. Plat.* I 25, p. 63 Portus, = p. 113, 6-10 Saffrey-Westerink, avec leur traduction ; cf. I 29, p. 70 P. = p. 124, 23-25 S.-W.

⁴ *Myst.* III 31 (p. 179, 7-12).

libre pour la remontée : le Père nous guide, après avoir ouvert les routes du feu »¹; suit un « vers » dont W. Theiler a fait un hexamètre mais qui, par le contenu comme par le rythme, ne s'accorde guère avec les *kôla* précédents : « de peur que par oubli nous ne coulions en un flot misérable »².

Dans la théurgie, E. R. Dodds a distingué deux branches : la *τελεστική* (ou art de fabriquer des statues animées), à laquelle il rattache les *σύμβολα* ou *συνθήματα* chaldaïques³; la transe « médiumnique »⁴. Le *De mysteriis* illustre l'une et l'autre. Un des meilleurs exposés, avec celui de E. R. Dodds, est celui, un peu plus ancien, de C.-M. Edsman, qui emprunte à J. Bidez une description des procédés les plus voyants : « Appels, voix et bruits, musiques troublantes accompagnées de parfums capiteux, fontaines lumineuses, ombres mouvantes, spectres de feu, portes s'ouvrant d'elles-mêmes, statues paraissant s'animer ... ; tels étaient ... certains des artifices auxquels ne dédaignèrent pas de recourir certains des thaumaturges de l'école de Jamblique »⁵.

L'article initial de E. R. Dodds dans le *Journal of Roman Studies* de 1947⁶ a provoqué des discussions.

Dans un appendice, intitulé « Divination et théurgie », à sa reconstitution de la *Lettre à Anébon*⁷, A. R. Sodano se refuse à y voir le manuel d'occultisme qu'elle est un peu pour E. R. Dodds ; il insiste sur sa portée morale : libération de la fatalité ; il suit d'ailleurs le même plan : *σύμβολα* et *συνθήματα* ; « possession » (*κατοχή*) du médium.

¹ *Extraits chaldaïques*, p. 193 Pitra ; *Oracles chaldaïques*, 207, 23-208, 4.

² *Oracles* ..., 208 n. 2.

³ E. R. DODDS, *Les Grecs* ..., 278-282.

⁴ *Ibid.*, 282-286.

⁵ J. BIDEZ, La liturgie des mystères chez les Néoplatoniciens, in *Bull. Acad. Roy. de Belgique, Cl. des Lettres*, 1919, 417-418, ap. C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu* (Uppsala 1940), 176.

⁶ Theurgy & its relationship to Neoplatonism, in *JRS* 37 (1947), 55-69 = *The Greeks and the Irrational* (Berkeley & Los Angeles 1951), 283-311.

⁷ Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. SODANO (Napoli 1958), 47-64.

P. Boyancé n'identifierait pas « l'art de consacrer les statues divines ... avec la fortune posthume de Julianus et de ses écrits... Même chez Proclus la téléstique ne s'identifie jamais complètement à la théurgie chaldaïque »¹. Pour en élargir le domaine, il emprunte deux textes aux *Commentaires* de Proclus sur la *République* et le *Timée* ; les voici dans la traduction de A.-J. Festugière : 1^o « Il arrive à ces fictions mythiques ce que Platon dit quelque part qui arrive aux plus divines et sacro-saintes de ces doctrines. Car celles-là aussi prétent à rire au vulgaire, mais, à ceux qui sont éveillés pour comprendre — c'est, au vrai, un petit nombre —, elles révèlent l'affinité qu'elles ont avec la réalité des choses et fournissent l'assurance, fondée sur les opérations même de l'art hiératique, de leur connaturalité avec le Divin. Et en effet les dieux prennent plaisir à entendre ces sortes de formules symboliques, ils obéissent volontiers à ceux qui les invoquent, ils manifestent leur propriété singulière au moyen de ces mots de passe, dans la pensée qu'ils leur sont appropriés et le plus en affinité avec eux »² ; 2^o « La téléstique fonde sur la terre des lieux d'oracles et des statues animées des dieux et par de certains symboles rend les choses faites de matière partielle et périssable bien disposées à participer à un dieu, à être excitées par lui et à prédire l'avenir »³. Après avoir « mis en lumière certaines origines proprement grecques de la téléstique » et rappelé que « dès le II^e siècle aussi, à côté des *Oracula Chaldaica*, il faut songer et à l'Égypte et aux cultes iraniens »⁴, P. Boyancé concluait : « La téléstique des néoplatoniciens ne saurait donc avoir ses origines rituelles et religieuses dans les seuls *Oracula Chaldaica*, et il est clair que l'import-

¹ P. BOYANCÉ, Théurgie et téléstique néoplatoniciennes, in *Rev. Hist. Rel.* 147 (1955), 191.

² *In R.*, I p. 83, 12-22 Kroll ; *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, I (Paris 1970), 99-100 ; cf. P. BOYANCÉ, *art. cit.*, 193-194.

³ *In Ti.*, III p. 155, 18-22 Diehl ; *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, IV (Paris 1968), 198 ; cf. P. BOYANCÉ, *art. cit.*, 194.

⁴ P. BOYANCÉ, *art. cit.*, 205.

tance attachée à la consécration des statues, ses rapports avec des mystères, la liaison établie avec la démonologie débordent largement le cadre de ces écrits dont nous ignorons dans quelle mesure avant Jamblique et Proclus ils ont été liés avec une liturgie »¹.

Naguère, Fr. W. Cremer a résumé et prolongé les rapprochements que l'on pouvait établir entre le *De mysteriis* et les *Oracles chaldaïques* ². Son chapitre III, intitulé « Theurgie », exploite surtout le livre III des *Mystères d'Égypte* et découvre dans le chapitre 31 et dernier « le plus grand ensemble chaldaïque » de tout le traité ³. Il fait la part de la philosophie dans la théurgie ⁴, dont il distingue, avec Jamblique, l'aspect positif et l'aspect négatif ; d'abord, sous forme de rapport (« Referat »), les aspects positif (III 31, p. 176, 3-13) et négatif (p. 176, 13-177, 6) ⁵ ; puis, sous forme de paraphrase, avec chiasme, les aspects négatif (p. 177, 7-178, 2) et positif (p. 178, 3-179, 12) ⁶. De la paraphrase au « Referat », les récurrences ne manquent pas ; j'avais déjà noté la reprise avec chiasme de ἐκκόπτουσι ... πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος (p. 176, 6-7, dans le « Referat » positif) par πᾶσα ... κακία καὶ πᾶν πάθος ἐκκόπτεται dans la partie correspondante de la paraphrase ⁷. Un tableau réunit les oppositions entre les théurges et leurs rivaux ⁸ ; un autre, les traits chaldaïques de cette rivalité ; dans la confrontation entre théurgie et magie (« goétie »), qui domine le chapitre 31, Jamblique emploie le passif pour les théurges et l'actif pour les « antidiéux » ⁹.

¹ *Ibid.*, 208.

² Fr. W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis* (Meisenheim am Glan 1969).

³ *Ibid.*, 36.

⁴ *Ibid.*, 25 n. 53 : « Jamblique est le protagoniste philosophique de la théurgie. »

⁵ *Ibid.*, 26 ; cf. p. 34 n. 125.

⁶ *Ibid.*, 28 n. 77 ; 29.

⁷ *Les mystères d'Égypte*, 144 n. 2.

⁸ Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 34 n. 125.

⁹ *Ibid.*, 34-36. Cette différence correspond à celle des étymologies : « contrainte de Dieu » ou « action de Dieu » ; la première populaire, la seconde plus exacte

Nous devons revenir à la dissertation de Fr. W. Cremer pour d'autres analyses pleines de finesse ; mais je voudrais en présenter une de tout le livre III, en m'inspirant de la méthode que H. D. Saffrey a récemment appliquée aux livres I et II ¹.

Le livre III, nous l'avons dit, compte à lui seul plus du quart de l'ouvrage : une cinquantaine de pages dans l'édition Budé (sur 178), quatre-vingts dans celle de G. Parthey (sur 294). Il traite de la mantique ; mais tout autant et plus encore peut-être, d'après M. P. Nilsson ², de la théosophie et des visions. En voici le résumé.

Ch. 1^{er}. La question de Porphyre sur la mantique, sur « ce qui se passe dans la prescience de l'avenir », se heurte à une impossibilité ; il s'agit d'une œuvre surnaturelle : la divination vient des dieux, qui seuls ont la science des êtres (III 1, p. 102, 1). En associant mantique et enthousiasme, Jamblique combatta le rationalisme de son maître. A partir du chapitre 2, il décrit les diverses espèces de divination, « dans l'ordre », dit-il, des questions de Porphyre. Soit d'abord la divination dans le sommeil, dont l'étude continuera au ch. 3 : ces chapitres 2 et 3 sont un document important pour les songes (ou les rêves) dans l'Antiquité ³. Elle prend trois formes : des voix, un pneuma intangible, une lumière ; tous états propres à recevoir les dieux (105, 1-2 ; nous reviendrons à cette aptitude, ἐπιτηδειότης) ;

et en tout cas seule néoplatonicienne : cf. Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 20 n. 9 ; 36 n. 132 ; H. D. SAFFREY, in *Philomathes, Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan* (The Hague 1971), 237-239 : θεοπάτωρ = Abamon.

¹ H. D. SAFFREY, *Plan des livres I et II du De mysteriis de Jamblique*, in *Zetesis ... E. de Strycker* (Anvers-Utrecht 1973), 281-295.

² M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II ² (München 1961), 451. R. T. WALLIS, *op. cit.*, 122, insiste, à propos de ce chapitre, sur la distinction traditionnelle entre mantique artificielle, rejetée à juste titre par Plotin et Porphyre, et mantique naturelle, bien défendue par Jamblique.

³ G. MICHENAUD et J. DIERKENS (*Les rêves dans les Discours sacrés d'Aelius Aristide. Essai d'analyse psychologique*, Mons 1972) citent à l'occasion le *De mysteriis*, sans comparaison systématique avec les *Discours sacrés*, lesquels, à vrai dire, ne présentent pas un système, mais rapportent une expérience.

aucun n'est inférieur à la conscience éveillée, παρακολουθεῖν ὕπαρ (105, 7-8), récurrence avec chiasme de 103,2. Le ch. 3 fonde la divination dans le sommeil sur « la vie séparée que constitue la connaissance », en gardant le γνώσεως de VM en 106, 11, au lieu d'adopter, avec M. Sicherl, le γενέσεως de Ficin : « la vie séparée du devenir ». Suivent des exemples de songes sauveurs : « grâce à l'ordre (τάξις) des apparitions nocturnes, la science médicale s'est constituée à partir des songes sacrés » (108, 9-10) ¹.

Les ch. 4-7 s'occupent de la divination par enthousiasme (et des médiums, que nous examinerons avec l'« aptitude »). Le ch. 4 commence par un résumé conclusif des deux précédents, ce qui, selon H. D. Saffrey ², est l'usage grec. La règle convient à plusieurs cas du *De mysteriis* ; mais certains auteurs procèdent autrement ; au l. XIV de la *Préparation évangélique*, Eusèbe de Césarée termine deux chapitres (4 et 8, qui coïncident avec δ' et η' de la division originale) par des résumés qu'introduisent les démonstratifs τοιαύτη et ταῦτα.

Au début du ch. 4, les « enthousiastes » éveillés perdent cependant conscience d'eux-mêmes ; les termes κατ' αἴσθησιν et οὐ παρακολουθοῦντες (109, 9) reprennent l'οὐκέτι παρακολουθοῦντες de 103, 2, le συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν de 103, 17 ; παρακολουθεῖν revient en 109, 20 ; 110, 12 et 16. Les termes συναίσθησις et παρακολούθησις sont presque synonymes, car le second a pris, chez les néoplatoniciens, le sens de « conscience » que συναίσθησις avait, par exemple, dans les *Entretiens* d'Épictète ³.

Le ch. 5 examine divers modes d'inspiration (ἐπίπνοια) et de possession (κατοκωχή). L'ἐπίπνοια de 111, 4 revient en 113, 6 (ἐπιπνοίας) mais déjà en 111, 17 sous la forme ἐπιπνεομένων. A l'entrée du *pneuma* dans le médium (ch. 6) correspond une

¹ G. MICHENAUD et J. DIERKENS, *op. cit.*, 46 n. 43.

² In *Zetesis* ..., 286 n. 15.

³ Cf. *Les Mystères d'Égypte*, 99 n. 1 ; Ed. des PLACES, *La Religion grecque* (Paris 1969), 274-275.

perte de conscience : « quelle sensation ou conscience ou intuition (ἐπιβολή) propre serait-elle possible à qui reçoit le feu divin » ? (113, 12-14). Le ch. 7 met l'enthousiasme au-dessus de l'extase, qui peut se renverser vers l'inférieur (114, 12, repris en 158, 11-12 ; d'ailleurs tout le ch. 7, ainsi que le ch. 8, sur les causes et effets de la *mania*, doivent se joindre au ch. 25, sur les deux sortes d'extase) ; la conclusion du ch. 8, « tel est l'enthousiasme dans son ensemble... à le décrire en général sans entrer dans le détail », montre que ce premier aperçu ne prétend pas épuiser le sujet.

Le ch. 9 étudie les effets de la musique. Si elle provoque des transports, c'est en vertu d'une parenté (οἰκειωθεῖσα : 119, 12 ; récurrence οἰκειοῦται : 120, 13) qui unit l'inspiration des dieux et l'harmonie divine ; « les airs qui conservent le mieux la trace » de celle-ci en réveillent le souvenir en l'âme, qui « les salue (ἀσπάζεται) ... et partage l'harmonie autant qu'il est possible d'y participer » (120, 10-14) ; ce sont les termes qui expriment chez Platon (*République*, III 402 a ; *Phèdre*, 250 b-251 a) la reconnaissance du Beau ¹.

Les ch. 10-12 traitent de ce qu'on pourrait appeler la divination collective ou publique. Au ch. 10, les corybantes et les dévots de Sabazios ou de la Mère, mentionnés dans la question de Porphyre au début du ch. 9, se voient adjoindre les inspirés des Nymphes et de Pan. Le ch. 11 réunit, comme Porphyre encore, trois sanctuaires oraculaires d'Apollon : Claros près de Colophon, Delphes, les Branchides à Didymes. Il s'agit pour le « prophète » de « recevoir le dieu », χωρεῖν τὸν θεόν (125, 7) : notion corrélatrice à celle d'« aptitude », ἐπιτηδεύουτος (125, 5) et que nous retrouverons avec elle. Le ch. 12 conclut que rien ne limite la puissance divinatoire des dieux.

Avec les ch. 13-16 viennent divers modes de divination privée : a) Et d'abord « se tenir debout sur les caractères » proba-

¹ Cf. Ed. des PLACES, *Syngeneia* (Paris 1964), 75-76 et 78.

blement dessinés à terre ¹; ces symboles magiques, souvent mentionnés dans les papyrus, figuraient peut-être sur le « cercle d'Hécate » de l'*Oracle chaldaïque* 206, bien commenté par Psellus (in *PG* CXXII 1133 A); et dans un des oracles cités par Porphyre chez Eusèbe, *PE* V 15, 1, Hécate elle-même parle du « désir » qu'en ont les « mortels »². Jamblique ne semble pas hostile à ce procédé; il proteste seulement contre l'abus qu'on en fait (129, 17; 131, 11-12). b) Au ch. 14, adduction de lumière, φωτὸς ἀγωγή (132, 11; 134, 11), ailleurs φωταγωγία; elle revêt plusieurs formes, qui « toutes se ramènent à une seule, à l'illumination de la clarté » (134, 11-12: τὴν τῆς αὐγῆς ἑλλαμψιν); cette mantique est la seule à ne rien posséder « qui ne serve le vouloir et l'intelligence des dieux » (134, 14-15), ou, selon la formule chaldaïque peut-être transposée ici ³, le « conseil persuasif du Père »⁴. Les ch. 15-16 considèrent les modes humains de divination et les « instruments intermédiaires dont les dieux se servent pour envoyer les signes aux hommes » (138, 7-8). Partout (ch. 17) se révèle la générosité divine (ἀφθόνως: 140, 17); le dieu n'est pourtant pas à notre service, c'est lui qui « use de tous pour son service » (140, 4) et reste « séparé » (χωριστός) quand il « se communique à ses participants » (139, 19-140, 2); il « ne devient pas leur chose » (140, 19-20). Comme il l'a déjà fait (134, 19), Jamblique associe, pour les conférer à la divination telle qu'il la préconise, deux attributs divins, en ordre inverse: « primordial », πρωτουργός, s'est déjà rencontré au ch. 5 du livre I (16, 15) et se retrouve équivalement au ch. 2 du livre VIII (261, 10) sous la forme πρώτιστος ou plutôt πρώτειος, suggéré par P. Thillet et plus proche du πρώτιος des mss. VM; « indépendant », αὐτεξούσιος, reviendra encore à propos de la mantique, à la fin du ch. 23 de notre livre III (156, 1); substantif

¹ Cf. *Les mystères d'Égypte*, 116 n. 1.

² Cf. Th. HOPFNER, *Über die Geheimslehre von Jamblich* (Leipzig 1922), 220.

³ Cf. Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 112 et n. 83.

⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 81, 2; cf. fr. 14; 77, 2; 87, 2.

neutre, le mot désigne la « liberté de choix » (Liddell-Scott citant Proclus, *In Alc.*), le libre-arbitre.

L'intervention des êtres supérieurs (ch. 18-19) est nécessaire à l'exécution des « œuvres divines »; l'ignorance du mode de leur action ne doit pas faire écarter cette intervention, pas plus que la providence divine. On ne peut pour autant (ch. 20) attribuer les « œuvres » à l'âme humaine : « le plus parfait ne peut être produit par l'imparfait » (148, 9-10). Ce principe, qui paraît équivalement à la 7^e proposition des *Eléments de théologie* de Proclus et y reçoit une ample démonstration, se trouvait déjà dans le *Philebe* (27 a 5-6) et plus clairement dans le *De natura deorum* (II 33, 86) : *ea quae efferant aliquid ex sese perfectioniores habere naturas quam ea quae ex his efferantur*¹; dans notre livre III, il revient au ch. 22 (153, 12-14). Les « œuvres » (ch. 21) ne peuvent s'attribuer non plus à une troisième substance où se mêleraient notre âme et l'inspiration divine : « le transcendant ne peut s'unir au déchu » (150, 12-13). Ainsi, les deux chapitres 20-21 apportent deux exemples de la méthode de Jamblique ; au milieu de cas particuliers qui intéressent la théurgie, il énonce, à l'occasion, des principes majeurs ou, si l'on veut, des lois du (néo)platonisme ; on en relèverait presque dans tous les chapitres ; au ch. 22, par exemple, peu après la récurrence signalée à l'instant, vient cet axiome : « ce qui n'a pas l'essence ne peut produire l'essence » (153, 16-17).

Les ch. 22-24 répondent à des difficultés ; 22, à propos des démons qu'on tirerait de la matière ; 23, à propos du sommeil : « que la vérité des songes ne concorde pas entièrement avec nos œuvres ... montre que la divination vient de l'extérieur, des dieux » (155, 16-19) ; 24 : une passion ne peut être une cause ; l'enthousiasme, dans la mantique, n'est pas une passion mais « afflue du dehors comme une inspiration » (158, 2). De là deux sortes d'extase (ch. 25) : un vertige inspiré tendu vers le haut, pur de toute aberration humaine et sobre d'une sobriété sacrée,

¹ Cf. E. R. DODDS, Proclus, *The Elements of Theology*², 194.

νῆψιν ... ἱερατικὴν (160, 7), une aliénation ivre et maladive (159, 15). En traduisant ἐκστάσεως par « aliénation », je ne prétends pas réduire l'extase à son aspect péjoratif : elle peut mettre « hors de soi » (*Phèdre*, 250 a 7) sans rendre « aliéné ». Cette ambiguïté des notions est une de leurs richesses ; qu'il suffise d'en indiquer deux autres cas plus remarquables. Dès le début des *Travaux et les Jours*, Hésiode oppose les deux *Eris* — P. Mazon traduit « Luites » —, celle qui « fait grandir la guerre et les discords funestes » (v. 14), celle qui « éveille au travail même l'homme au bras indolent » (v. 20) ; cette Luitte-là, une émulation vers plus de prospérité, « est bonne aux mortels » (v. 24). Le Platon des *Lois* distingue aussi deux craintes : la peur du danger qui peut conduire à la lâcheté, la pudeur qui triomphe des passions (I 647 a-c), qui « lance contre la mauvaise hardiesse... cette crainte divine que nous avons appelée honneur et respect de soi-même » (II 671 d) et qui, en face des Mèdes, s'unit à la peur du danger présent pour porter les Athéniens en masse à la résistance (III 699 c) ¹.

A la fin du ch. 25, Jamblique note que les dernières questions soulevées par Porphyre s'écartaient du sujet actuel, la mantique ; il revient à celui-ci dans les ch. 26 et 27. Notre prescience diffère de l'instinct des animaux, à condition de se rattacher à la πρόνοια divine (163, 17), qui est à la fois « prévoyance » de l'avenir et « providence » : en Dieu, le « prénoétique », comme traduit J. Trouillard, est en relation avec son attribut προούσιος ².

Le début du ch. 27 maintient la transcendance de la mantique divine ; les avertissements et signes naturels n'en sont que

¹ Sur la « bonne crainte » chez Thucydide et Platon, cf. E. de STRYCKER, Vrees als principe van staatsburgerlijke tucht in de democratie volgens Thucydides en volgens Plato, in *Handelingen der Zuidnederl. Maatsch. v. Taal- en Letterkunde*, 9 (1955), 51-64 ; l'étude presque contemporaine de J. de ROMILLY (La crainte dans l'œuvre de Thucydide, in *Mélanges Carsten Hoeg*, = *Classica et Mediaevalia* 17 (1956), 119-127) ne fait pas allusion à Platon.

² Cf. J. TROUILLARD, Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus, in *REG* 73 (1960), 80-87 ; Proclus, *Éléments de théologie*, trad., introd. et notes par J. TROUILLARD (Paris 1965), 131 n. 4.

les simulacres. Il ne faut pas dire « que la nature, l'art, la sympathie des parties qui se trouvent dans le tout comme dans un seul vivant ont des pressentiments de certaines choses entre elles » (164, 6-8) ; Porphyre, ici, restait fidèle à la conception plotinienne d'une magie sympathique fondée sur l'unité vivante que forment le cosmos et les âmes¹ et résumant « l'amour et la haine » de tout l'univers, comme le dit en termes empédocléens le ch. 40 d'*Ennéades*, IV 4 ; mais Plotin, tout au long de ce chapitre, « se sert du terme méprisant de *γοητεία* et n'emploie aucun de ceux dont usent les théurges pour désigner leur art »² ; de là les précautions que prend Jamblique pour élever son « œuvre réellement divinatoire » au-dessus de la nature : « ce qui n'existe pas en nous comme hommes ne tiendra jamais de la nature une préparation » (166, 4-5) ; *παρασκευή* comme *ἐπιτηδειότης* (165, 13 et 16) sont alors également impossibles ; nous nous souviendrons de ce passage.

Même souci, aux ch. 28-29, d'opposer « fabrication des images et démiurgie », art du magicien et celui du théurge (170, 9-10). « La fabrication des images est à bien des degrés distante de l'art du créateur des réalités véritables » (168, 13-15) ; elle diminue celui qui s'en remet à des « images sans âmes » (171, 6-8) ; même averti de ces prestiges, il risque de « se rendre semblable aux images en lesquelles il aura établi sa foi » ; le redoublement du pronom (*ἐν αὐτοῖς* après *ἐν οἷς*) et toute la formule sont si proches d'un modèle biblique (*Deutéronome*, 32, 17 ; *Ps.* 115, 8 = 113, 6 *LXX*) que l'on croirait volontiers à une influence de l'*Ancien Testament* ; comme au ch. 31 (178, 8) *πᾶσα κακία καὶ πᾶν πάθος* semble venir de l'*Évangile selon S. Matthieu* (9, 35 ; 10, 1). Peut-être Jamblique, émule en cela de Porphyre, n'ignorait-il pas les Écritures.

Reste le ch. 31, le dernier de ce long livre III ; je l'ai intitulé « Effets de la vraie mantique sur les théurges », et nous en avons

¹ Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, 272-273.

² *Ibid.*, 289 n. 29. Cf. Ed. des PLACES, *La Religion grecque*, 301.

vu plus haut, avec Fr. W. Cremer, la structure, où s'affrontent, énoncés d'abord, puis paraphrasés, les aspects positif et négatif¹; la lutte du bien et du mal met en présence les fidèles des vrais dieux et les sectateurs de leurs « émules », les « antidioux »; l'*aemulus Dei* que Satan est pour Lactance fournit peut-être le meilleur équivalent de l'ἀντίθεος grec, la προεστῶσα δύναμις de Porphyre².

D. QUESTIONS PARTICULIÈRES : SYMPATHIES, SYMBOLES ET MÉDIUMS

Sur « la sympathie qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les choses invisibles », on connaît le fragment de Proclus, *L'art hiératique des Grecs*, édité par J. Bidez en 1928 et plusieurs fois traduit et commenté³. On en rapprochera la formulation du *De mysteriis* à propos des sacrifices (V 7, p. 207, 10-15) : « Dans un seul vivant, le tout — qui a partout une seule et même vie —, la communauté des puissances semblables, la lutte des contraires, une certaine aptitude de l'agent au patient meuvent ensemble le semblable et l'apte, en se répandant de la même façon selon une seule sympathie même dans les plus éloignés comme s'ils étaient le plus près. » Au fond de cette doctrine, il y a deux principes : le principe de consubstantialité et le principe de dénomination par prédominance, qui ont passé du stoïcisme au néoplatonisme⁴ et peuvent s'énoncer en deux phrases : « Tout est en même temps et tout est en tout »; c'est la consubstantialité ; et voici pour la dénomination par prédominance

¹ Cf. ci-dessus p. 82, n. 5. Sur les « antidioux », compléter la note 1 de la p. 145 des *Mystères d'Égypte* par celle d'E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford 1973), 209 n. 4.

² Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 1 Nauck²).

³ *Corpus des manuscrits alchimiques grecs* VI (Bruxelles 1928), 148-151 ; traductions d'A. BREMOND, in *Rech. de sc. relig.* 23 (1933), 103-104, et d'A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation ... I*² (Paris 1950), 134-136 ; commentaire de H. CORBIN, in *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955), 199-205 et 263-267. La phrase citée au début de l'alinéa se trouve p. 148, 5-6 Bidez.

⁴ Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* I, 239-243.

(d'après Numénios, sans doute le plus ancien témoin) : « tout est pareillement en toutes choses, bien que, pour chacune, selon le mode approprié à son essence »¹. Pour Plotin, « l'essence (de l'âme) est tout entière en toutes les âmes »². Chez Porphyre, la 10^e *Sentence*, et chez Proclus, la 103^e proposition des *Eléments de théologie* reprennent la formule de Numénios³. Celle-ci nous a été conservée par Jamblique en son *Traité de l'âme*⁴, et si elle n'a pas trouvé place dans le *De mysteriis*, nous en avons une autre attestation dans le *Commentaire du Philebe* faussement attribué à Olympiodore et que L. G. Westerink a restitué à Damascius ; il y est dit : « D'après Porphyre et Jamblique, tout est en tout, mais de façons différentes »⁵.

La théorie de la sympathie ne peut se réduire à un axiome, mais celui qui revient si souvent dans le néoplatonisme paraît lui assurer la base la plus solide. L'adverbe *οικείως* qui s'y trouve plusieurs fois, « selon le mode approprié », permet de rattacher à la sympathie la réception des dieux ; en effet, dit le *De mysteriis*, « la théurgie, en découvrant d'une manière générale selon l'appropriation (*κατ' οικειότητα*) les réceptacles adaptés à chacun des dieux, aime à tresser ensemble pierres, herbes, animaux, aromates, d'autres objets sacrés parfaits et déiformes, pour faire ensuite de tout cela un réceptacle intégral et pur » (233, 11-16). Ce texte appartient au chapitre 23 du livre V, consacré aux sacrifices, dont la cause, dit le même livre au début du chapitre 9, est à chercher « dans une amitié, une parenté, une relation qui lie les ouvriers à leurs ouvrages et les générateurs à ceux qu'ils engendrent » (209, 11-13).

¹ Fr. 41 des Places (= *Test.* 33 Leemans).

² *Ennéades*, IV 9, 5.

³ E. R. DODDS, *ad loc.*, 254 et 346 ; cf. R. BEUTLER, in *RE Suppl.*-Bd VII, 675-676.

⁴ *Ap. Stob.* I 49, 32 (I p. 365 W.) ; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation ...* III (Paris 1953), 184.

⁵ Iamblich *In Philebum*, fr. 5 Dillon = Damascius, *Lectures on the Philebus*, Text ... by L. G. WESTERINK (Amsterdam 1959), 63 (§ 130, 2-4) ; commentaire *ap. J. M. DILLON, Iamblich Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, 260-261.

Les « pierres, herbes, animaux, aromates » dont il vient d'être question étaient autant de σύμβολα ou συνθήματα, de « signes de reconnaissance » et de « sceaux » qui remplissaient des statues creuses et les animaient¹; d'après un fragment de Numénios que nous a transmis Origène, Sérapis fut constitué dieu à Alexandrie en raison de sa participation « à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature », non sans « les rites impies et les sortilèges qui évoquent les démons »². « Ineffables », « indicibles », ces épithètes des « symboles » théurgiques³ leur sont communes avec les « noms », le plus souvent « barbares », qui « changés en noms grecs, perdent leur force »⁴.

Mais l'accueil des dieux, θεῶν ὑποδοχή, suppose une préparation et surtout une aptitude ; quand Augustin écrit de l'âme, dans la *Cité de Dieu* (X 9) : *idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum*, il ne fait que traduire la formule porphyrienne du *De regressu animae* (fr. 2, in J. Bidez, *Vie de Porphyre*, 28, 8-9), qui se retrouve en plusieurs endroits du *De mysteriis* avec les termes ἐπιτήδειος ou ἐπιτηδειότης. En voici quelques-uns⁵ : « Le sommeil, la fermeture des yeux... sont... propres à recevoir les dieux », πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια (III 2, p. 105, 1-2). La prophétesse des Branchides ne peut recevoir le dieu sans être préparée et rendue apte... à l'accueillir, δέχεται τὸν θεόν ... ἐπιτηδεία παρασκευαζομένη πρὸς τὴν ὑποδοχὴν (III 11, p. 127, 9-10). Cf. encore I 8 (p. 29, 1), « aptes à la participation divine », ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θείαν μετοχὴν, III 27 (p. 165, 13 et 16), ἐπιτη-

¹ Cf. *Les mystères d'Égypte*, 178 n. 3.

² Origène, *Contra Celsum*, V 38 = Numénios, fr. 53 des Places (= 33 Leemans) ; voir aussi les notes à ce fragment, et E. R. Dodds, *Les Grecs ...*, 277-280. Cf. p. 79, n. 2.

³ *Myst.* II 11 (p. 96, 19-20 : συμβόλων ἀφθέγκτων) ; IV 2 (p. 184, 12 : ἀπορρήτων συμβόλων) ; VI 6 (p. 246, 17 : ἀπορρήτων συνθημάτων).

⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 150 ; Psellus, in *PG CXXII* 1132 c, = *Oracles chaldaïques*, 169-170.

⁵ Inventaire *ap.* A. D. Nock, in Sallustius, *Concerning the Gods ...* (Cambridge 1926), p. XCIX n. 9 ; cf. Notice des *Mystères d'Égypte*, 23 et 30.

δειότητα, —ητες ; V 23 (p. 233, 1-2), « apte à recevoir les dieux », ἐπιτηδείαν ... πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν.

E. R. Dodds a consacré une note aux trois emplois techniques du terme ἐπιτηδειότης ; il distingue, en effet :

1^o « Capacité inhérente » d'agir ou d'être agi d'une manière spécifique ; cet emploi, qui semble remonter à Philon le Mégarien, n'a rien de mystique.

2^o « Affinité inhérente » d'une substance avec une autre ; ce second sens, spécialisation du premier, rentre dans la doctrine des sympathies occultes ; ici vient *De mysteriis* V 7 (ἐπιτηδειότης : p. 207, 12 ; ἐπιτήδεια : p. 207, 14), que nous rappelions à l'instant (p. 90).

3^o « Capacité inhérente ou induite » de recevoir une influence divine. La formule la plus simple, qui reparait équivalement chez Jamblique et Saloustios, appartient à la *Lettre* de Porphyre à Marcella : « il faut préparer (l'esprit qui est en nous) et l'orner pour qu'il soit un réceptacle digne de Dieu », εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον ¹. « A partir de Jamblique, le mot est associé aux vertus occultes que la magie égyptienne attribue aux pierres, aux herbes et aux animaux comme porteurs de συνθήματα divins (cf. *Myst.* V 23, p. 233, 11-16, cité p. 91). Cette théorie est à la base de la théurgie » ².

La notion de capacité ou d'aptitude permettait de concilier l'omniprésence des dieux avec l'inégalité de leur présence dans les divers êtres, en particulier lors de leurs apparitions. Proclus (*In R.*, I p. 39, 8 Kroll) et Plotin (VI 5, 12 *ad finem*) expliquent

¹ Porph. *Marc.* 19 (p. 287, 7 Nauck ²) ; traduction d'A.-J. Festugière (Paris 1944), 32. Cf. Sallustius, *Concerning the Gods* ..., 15 (p. 28, 11 Nock) : ἐπιτηδειότητος ... πρὸς ὑποδοχὴν.

² E. R. Dodds, in Proclus, *The Elements of Theology* ², 344-345.

ainsi comment ces apparitions peuvent souvent n'être perçues que d'un seul voyant au milieu de tout un groupe ¹.

Le verbe qui correspond d'ordinaire au substantif ὑποδοχή pour désigner l'accueil des dieux n'est pas ὑποδέχεσθαι mais χωρεῖν, mot qui vient peut-être des *Oracles chaldaïques*, si le vers conservé par Eusèbe et Théodoret leur appartient : « Déliez désormais le Souverain ; le mortel ne reçoit plus le dieu » ; « reçoit » traduit χωρεῖ ². C'est E. R. Dodds qui a le mieux décrit les qualités requises du médium ³, d'après surtout le livre III du *De mysteriis* : aux ch. 4-7, à propos de l'enthousiasme ; au ch. 11, à propos de la divination par les oracles ; au ch. 19, où exceptionnellement (p. 146, 5) le médium est appelé (ἑργαζον...) μέσον — dont le terme moderne n'est que la traduction latine — et non pas, comme d'habitude, δοχεύς (*Oracles chaldaïques*, fr. « douteux » 211) ; à la fin du ch. 24. Le texte le plus intéressant, signalé par E. R. Dodds dans son dernier ouvrage ⁴, est celui que j'ai réédité et traduit en appendice aux *Oracles chaldaïques* : une page de Proclus, citée par Psellus dans l'*Accusation de Michel Cérulaire*, qui provient sans doute du commentaire de Proclus sur les *Oracles* ; tous les cas de voyance y sont clairement distingués, ainsi que les aptitudes inégales des médiums, jusqu'aux « plus faibles », οἱ ἀσθενέστεροι δοχεῖς ⁵.

¹ *Ibid.*, 273 n. 1.

² *Oracles chaldaïques*, fr. (douteux) 225. Sur χωρεῖν, cf. A. D. Nock, *op. cit.*, p. XCIX n. 8.

³ Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 282-286 ; *The Ancient Concept ...*, 201-204.

⁴ *The Ancient Concept ...*, 201 n. 4.

⁵ *Oracles chaldaïques*, 220, 32, *ap.* Michaelis Pselli *Scripta minora* I, 248, 13-32.

LES «MYSTÈRES D'ÉGYPTE»
DE JAMBLIQUE
ET LES «ORACLES CHALDAIQUES»*

Depuis que W. Kroll a réuni les principaux *Oracles chaldaïques* (1), ce recueil d'hexamètres a souvent été mentionné, mais il n'avait suscité aucune étude comparable à l'ouvrage posthume de Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (2). Franz Cumont lui avait consacré quelques lignes: « Au II^e (siècle) furent rédigés les célèbres *Oracles chaldaïques*... Ces oeuvres, d'un mysticisme abstrus, sont vraiment en partie ce pour quoi elles se donnent: de vieilles croyances s'y allient à des théories hellénistiques et notamment les idées maîtresses de l'héliolatricie «chaldéenne» y sont nettement formulées » (3). Les auteurs en sont des «chaldéens», disciples des prêtres babyloniens et ainsi désignés à une époque où le nom n'était pas encore synonyme de « charlatan qui prétend prédire l'avenir d'après les étoiles » (4); plus précisément, sous Marc-Aurèle, Julien le «Chaldéen», ou son fils Julien le

* *Oikoumene. Studi paleocristiani* ..., Catania, 1964, p. 455-460.

(1) G. (= W.) Kroll, *De oraculis chaldaicis* («*Breslauer philologische Abhandlungen* », VII, 1), Breslau, 1894 (réimpr. Hildesheim, 1962).

(2) Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* («*Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire* », 13), Le Caire, 1956.

(3) F. Cumont, *La Théologie solaire du paganisme romain* («*Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des I. et B.L.* », XII, 2, 1913), p. 476-477; cf. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4^e éd., Paris, 1929, p. 115.

(4) Cf. F. Cumont, *La Théologie solaire*..., p. 469-470; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*..., p. 425-428.

«Théurge», ou l'un et l'autre en collaboration (5).

Mi-oriental, mi-hellénique, ce genre d'écrits devait séduire Jamblique (6). « Le premier des néoplatoniciens qui tirent des *Logia chaldaïka* une sorte de livre sacré, ne peut être que leur commentateur enthousiaste, Jamblique (7). Certes, dans le *De mysteriis*, que Jamblique publia pour défendre les mystères égyptiens, les oracles dits chaldéens ne sont point invoqués (8), mais cela se comprend: on n'avait pas à s'occuper des Chaldéens, en effet, dans une réponse aux questions posées par Porphyre au prêtre Anébon » (9). En fait, si les prophètes chaldéens de III 31 début sont les deux Julien (10), la doctrine exposée dans la suite du chapitre viendrait des *Oracles chaldaïques*, même si la polémique contre Porphyre à propos du meilleur genre de mantique appartient en propre à Jamblique (11); et les *Oracles* sont sans doute inspiré d'autres passages.

Parmi les oracles réunis par W. Kroll, le plus grand nombre se trouvent chez Proclus, Damascius et Psellus, introduits par un *phèsi to logion* (« dit l'oracle ») ou une formule équivalente (12); quelques-uns figurent dans le *De mensibus* de Lydus et dans le *De insomniis* de Synésius (13). H. Lewy a pensé à compléter la collection en puisant

(5) Cf. H. Lewy, *ibid.*, p. 3-5.

(6) Sur les principaux thèmes des *Oracula chaldaica*, cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 363-365.

(7) « Porphyre a connu les *logia*, mais il se borne à s'en inspirer accessoirement » (note de J. Bidez).

(8) Cf. J. Bidez, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 17: « Le *De m.* n'en reproduit pas le moindre mot »; et déjà G. Kroll, *o.c.*, p. 7: « In libro de mysteriis oracula saepius respiciuntur nec tamen citantur ».

(9) J. Bidez, in *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, I, p. 90.

(10) Comme le veut H. Lewy (*Chaldaean Oracles*, p. 273, n. 53).

(11) Cf. H. Lewy, *ibid.*, p. 275, n. 65.

(12) G. Kroll, *o.c.*, p. 26; cf. H. Lewy, *exc. I* (p. 443-447): « Façon néoplatonicienne de citer les *Oracles*. »

(13) Wilamowitz aussi indique les *Oracles* comme source de Synésius; cf. ses *Kleine Schriften*, Berlin, II, 1941, p. 177 (= *Sitzungsb. Berlin*, 1907, p. 284), n. 1. Voir surtout W. Theiler, *Die chaldäischen*

dans le traité de Porphyre *Sur la philosophie des oracles* (14) et dans la *Théosophie de Tübingen*, écrit chrétien de la fin du V^e siècle qui utilise surtout Porphyre (15); de là son premier chapitre (p. 3-65): « New Chaldaean Oracles » (16). Pour lui, « l'auteur de la *Théosophie* cite les oracles métaphysiques en vue de montrer la conformité de leur sublime conception de Dieu à la doctrine chrétienne » (17); comme Eusèbe, qui exploite lui aussi dans la *Préparation évangélique* la *Philosophie des oracles* de Porphyre, il y voit des oracles authentiques (18). Proclus avait réuni d'autres textes relatifs à la théurgie dans son grand ouvrage sur l'accord des *logia* avec Orphée, Pythagore et Platon (19).

Appliqués au *De mysteriis*, ces rapprochements, à vrai dire, ne sont pas également convaincants. La *Théosophie* ne fournit que deux parallèles littéraires: l'emploi de l'adjectif *autophanès* et celui du pronom *héauton*. La réponse d'Apollon à la question: « qui est Dieu »? *tis théos*?

Orakel und die Hymnen des Synesios (« Schriften der Königsberger g. Ges. », XVIII, 1), Halle, 1942.

(14) Reconstitué par G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856 (réimpr. Hildesheim, 1962).

(15) Éditée en partie par G. Wolff (*ibid.*): « addit. V, *Oraculorum appendix* », *Ek tès theosophías* (treize oracles); éditions de K. Buresch en appendice à *Klaros* (Leipzig, 1889), sous le titre *Khrèsmoi tòn hellènikòn théôn*; et de H. Erose, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hambourg, 1941. Sur le rapport des divers éléments du recueil, voir les recensions de ce dernier ouvrage par F. Pfister, *Deutsche Literaturzeitung*, LXIII, 1942, c. 698-701 et A. J. Festugière, *R. E. G.*, LV, 1942, p. 379-381; et cf. A. D. Nock, « Oracles théologiques », *R. E. A.*, XXX, 1928, p. 280-290.

(16) Mais E. R. Dodds juge « prudent de continuer à maintenir séparés les trois groupes d'oracles (théosophiques, porphyriens, chaldaïques), plutôt que de fondre des éléments des deux premiers avec le troisième » (*Harvard Theol. Rev.*, LIV, 1961, p. 267).

(17) H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 65.

(18) Id., *ibid.*; cf. A. D. Nock, *R. E. A.*, XXX, 1928, p. 290.

(19) Cf. J. Bidez, in J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, I, p. 163; mais H. Lewy ne connaît aucune preuve qu'il ait existé une monographie de Proclus sur les *Oracles chaldaïques* (*Ch. Or.*, p. 29, n. 24).

commence ainsi: *Autophanès, alokheutos, asômatos èdè t' aïilos* (20), ce que P. Batiffol traduit: « Il (ce feu super-céleste) tire sa clarté de lui-même, il n'est pas né, il est incorporel, immatériel » (21). Les éditeurs rapprochent de ce début un cas du *De mysteriis* (II 10; p. 92, 11 Parhey), *tès autophanoûs deixéôs*. Mais il faudrait citer surtout I 12 (p. 40, 17 P.), *autophanès gar tis esti kai autothélès* (leçon de VM) *hè dia tòn klèséôn ellampsis*, dans le passage où Jamblique répond à l'objection de Porphyre (*ap. Eusèbe, P. E.*, V 10, 10; I 244, 6-10 Mras): les évocations supposeraient chez les dieux des passions. Alors que les Chaldéens entendaient par *autophanès* le dieu « apparaissant personnellement », Jamblique l'interprète d'une apparition volontaire, comme IV 3, p. 185, 7, *authairétos* (22); je traduirais: « l'illumination par les évocations lui d'elle-même, par un libre vouloir ». L'autre parallèle est *Théos*. 27, v. 8, où *orinôn phôti séauton* est à rapprocher de l'*héauton exélampsén* de *De myst.* VIII 2 (p. 262, 3 P.); H. Lewy insiste avec raison sur la valeur de ce réfléchi pour marquer l'activité de l'Etre suprême (23); on peut ajouter l'*ho patèr héauton hèrpassén* (« peut-être faut-il lire *hèrpassén héauton* ») que W. Kroll tire de Psellus, *P. G.*, 122, 1144 a (24).

Voici d'autres points de contact. Tout le chapitre 26 du livre V du *De mysteriis* traite de la prière. Proclus, qui se recommande de Jamblique, en distingue cinq degrés (25); le quatrième est l'« approche », *empélasis*, qui est le premier des trois degrés du *De mysteriis* (26); Jamblique parle dans le *De comm. math. scientia* (ch. 8; p. 33, 22-23 Festa) de l'approche intuitive (*kat'épibolèn pélazousès*) supérieure à la connaissance discursive; or, le *logion* cité

(20) Fr. 21 Buresch et Erbse, v. 1 (p. 172, 10 Erbse); cf. G. Wolff, p. 238, n. 6.

(21) Cf. P. Batiffol, in *Revue Biblique*, N. S., XIII, 1916, p. 183.

(22) Cf. H. Lewy, *Ch. Or.*, p. 468, n. 8.

(23) *Ibid.*, p. 101, n. 146; p. 327, n. 55; p. 403, n. 9.

(24) *De orac. ch.* p. 12 (parallèles *ibid.*, n. 2).

(25) Proclus, *In Tim.*, I, 211, 20 Diehl; cf. *Gregorianum*, XLI, 1960, p. 272.

par Proclus applique *empélasas* au mortel illuminé par le feu d'en-haut. L'*énidruousa tois théoïs* (« fondant sur les dieux ») de la p. 238, 4, qu'il faut rapprocher de la formule de Jamblique citée par Damascius (II 8, 26: *én tòi Dīs... hidruménèn*) rappelle davantage Plotin, *hidrūsai én théoï* (cf. *Ennéades*, IV 8, 1, 5) (27), et même Platon, *én théoïs... hidrūsthai* (*Théétète*, 176 a 6); mais p. 239, 7-11, la séquence trinitaire «amour, espérance, foi», *érôta, élpida, pistin*, semble d'origine chaldaïque (28); de même le « vrombissement », *rhoïzos*, terme technique pour le son émis par les astres au cours de leur révolution; des textes comme *De m.* III 9 (p. 119, 3 P.), *tas apo tôn kinèsôn rhoizouménas... phônas*, ou III 2 (p. 104, 1 P.), *rhoizouménou... én tòi ésiénai*, correspondent a) à Théos. n. 13 Buresch et Erbse, v. 10, (*erpôn héiligdèn*,) *rhoizouménos* (29); b) au début du morceau cité par Proclus *In Parmen.*, 800, 11 Cousin², *noûs patros erroizèsé* (p. 23 K.); c) au *rhoizoûntai* du v. 9 (30); tout ici, même le fragment de la *Theosophia*, paraît chaldaïque. Ailleurs on hésite entre «chaldaïque» et «orphique»; ainsi, à propos des quatre vers cités comme *logia* par Lydus, *De mensibus* (III 8, p. 41, 7 Wünsch; p. 9-10 Kroll), dont le dernier est attribué à «Orphée» par Olympiodore (*In Alcib.*, p. 19, 7 Creuzer; p. 15 Westerink), et figure à ce titre parmi les *Orphicorum fragmenta* d'O. Kern (n° 353), au milieu, il est vrai, des *spuria vel dubia*; l'explication de Psellus (1137 a) prouverait l'origine chaldéenne (31).

Faut-il prêter au *De mysteriis* le dualisme mazdéen? Oui, si les «antidieux» de III 31 (p. 177, 17 P.) sont les esprits du mal et si leur «grand chef» (III 30; p. 175, 7 P.)

(26) Cf. G. Kroll, *De oraculis*, p. 53 (d'après Proclus, *l. c.*).

(27) Cf. H. Lewy, *o. c.*, p. 197, n. 86; p. 375, n. 241 fin.

(28) Cf. G. Kroll, p. 26; H. Lewy, p. 144 et n. 291. Sur l'*élpis*, cf. II 6 (p. 83, 3 sqq., P.).

(29) Cf. le *dinôn rhoïzôï* de *Poimandrès*, 11 (p. 10, 6 Nock-Festugière); et H. Lewy, p. 19, n. 46, *ad v.* 10.

(30) Traduction du fragment *ap. A.-J. Festugière, Révélation*, III, p. 56.

(31) Cf. H. Lewy, *Ch. Or.*, p. 267, n. 25.

est Ahriman (32); la lutte des bons et des mauvais démons est celle de la lumière et des ténèbres (III 31; p. 176, 8-9 P.), donc d'Ormuzd et d'Ahriman (33).

En dépendance des *Oracles chaldaïques*, le *De mysteriis* « enseigne que, par la théurgie, on peut atteindre à la vue corporelle, non pas sans doute du Dieu suprême, mais de son Fils et des dieux inférieurs » (34). Cette triade en rappelle une autre, celle que, après J. Bidez, le P. Festugière a dégagée d'un passage de Simplicius (*In De caelo* II 1, 284 a 14; p. 375, 9 sqq. Heiberg) en rapprochant les deux vers séparés par la formule « au dire de l'oracle », *kata to logion*: « comme un diaphragme doué d'intelligence, il (le principe diversifiant et unifiant) sépare le feu premier et le second qui tendent à se mêler » (35).

Même si elle s'exprime rarement dans la terminologie, une influence générale des *Oracles chaldaïques* sur le *De mysteriis* paraît indéniable.

(32) Cf. F. Cumont, *Ler Religions orientales...*⁴, Paris, 1929, p. 278, n. 49; J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, p. 280, n. 3.

(33) Cf. H. Lewy, *Ch. Or.*, p. 284.

(34) A. - J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I², Paris, 1950, p. 267, n. 1 (citant G. Kroll, *De or. ch.*, p. 55 sv.; J. Bidez, *La Vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 73 sv.).

(35) A. - J. Festugière, in *Symbolae Osloenses*, XXVI, 1948, p. 75-77; cf. *Révélation*, III, p. 54 et n. 1, 57 et n. 5. J. Bidez avait cru voir dans l'*hypézókós tis* « un faux dieu des Oracles chaldaïques » (*Revue de Philologie*, 1903, p. 79-81). Cf. G. Kroll, p. 21-22.

ÉLÉMENTS DE SOTÉRIOLOGIE ORIENTALE DANS LE PLATONISME À LA FIN DE L'ANTIQUITÉ*

Note préliminaire: Platon et l'Orient

Avant d'aborder la période qui intéresse directement notre enquête, il ne sera peut-être pas inutile de rappeler brièvement l'état d'une question longtemps débattue : Platon et l'Orient.

C'est W. Jaeger qui, dans son *Aristoteles* de 1923, s'est le plus nettement prononcé en faveur d'une influence orientale sur l'Académie platonicienne¹. Il notait, en particulier, l'admiration de celle-ci pour l'astronomie chaldéenne, et le « tribut à Zoroastre » que constituait la mauvaise âme des *Lois*². La thèse rencontra un assentiment presque unanime³. J'ai, pour ma part, exploité l'argument de l'étranger chaldéen qui appartenait à l'Académie dans les dernières années de Platon⁴ et pourrait avoir converti le maître à la théologie astrale dont témoignent les *Lois* et l'*Epinomis*⁵. Peu après, J. Bidez et F. Cumont rattachaient la mauvaise âme du monde au dualisme perse⁶. En 1945, l'ouvrage posthume du premier, *Eos*, regroupait une série d'articles publiés, pour la plupart, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* et amplifiait la thèse, sinon la démonstration⁷. Car l'étude approfondie où A.-J. Festugière analysait et

* International Colloquium on the Soteriology of the Oriental Cults in the Roman Empire (Rome, 24-28.IX.1979).

1. W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 133-138.

2. Id., *ibid.*, p. 334.

3. W. Spoerri, in *Revue de philologie*, 1957, p. 220, n. 6, Accord de W. K. C. Guthrie : *A History of Greek Philosophy V*, Cambridge, 1978, p. 365, n. 3.

4. *Index acad. herculan.*, ed. S. Mekler, Berlin, 1902, col. III, p. 13.

5. «Platon et l'astronomie chaldéenne», in *Mélanges Franz Cumont* (Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales, IV, Bruxelles, 1936, p. 129-142); cf. *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 256-259.

6. J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I, p. 12.

7. J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.

discutait le livre limitait fortement l'influence du dualisme iranien⁸. Et, la même année que l'*Eos* de Bidez, avait paru à Stuttgart l'ouvrage, presque entièrement négatif, de Jula Kerschensteiner⁹, dont le «minimalisme» revient, encore accentué mais moins solidement fondé, chez W. J. W. Koster en 1951¹⁰.

Ce dernier livre est écrit en français et rentre, à ce titre, dans le tableau de la littérature platonicienne de langue française dressé récemment par E. M. Manasse¹¹. Koster, dit-il, arrive aux mêmes résultats que J. Kerschensteiner sans avoir connu l'ouvrage de sa devancière. Contre Bidez, Manasse tient avec Festugière et Koster que la doctrine de Platon sur les deux âmes du monde n'est pas vraiment dualiste¹². Mais sur l'astrolatrie chaldéenne il est moins réservé; rien ne prouve qu'elle n'ait pu enrichir la pensée du *Timée* et des *Lois*¹³. D'ailleurs il retient, contre Festugière, que Platon n'a pas attendu Eudoxe, entré à l'Académie vers 370, pour s'initier à l'astronomie orientale¹⁴.

Parmi les publications de langue française E. M. Manasse, qui cite parfois de simples articles, aurait pu signaler celui de W. Spoerri, auquel je me suis plusieurs fois reporté¹⁵. Depuis 1957, date de cet article, la question «Platon et l'Orient» semble arrivée au point mort. Un livre récent de J. Teixidor, qui étudie la «religion populaire dans le Proche-Orient gréco-romain», ne s'occupe de Platon qu'incidemment, la première fois pour noter les incertitudes de sa pensée à propos de l'immortalité¹⁶, ailleurs pour rapprocher l'Aphrodite Ourania du Banquet et l'Astarté phénicienne¹⁷.

* *
* *

8. A.-J. Festugière, «Platon et l'Orient», in *Revue de philologie*, 1947, p. 5-45 (surtout 28-29 et 44).

9. J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.

10. W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens* (Mnemosyne, Suppl. III), Leyde, 1951.

11. E. M. Manasse, *Bücher über Platon*, III, *Werke in französischer Sprache* (Philosophische Rundschau, 23. Jahrgang, Beiheft 7), Tübingen 1976.

12. Id., *ibid.*, p. 452-453, contre Bidez, *Eos*, p. 99-100; avec Festugière, 1947, p. 38 sv. et *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 123 sv.; et p. 517 avec Koster (cf. Spoerri, 1957, p. 210-212).

13. Manasse, *ibid.*, p. 518.

14. Id., *ibid.*, p. 454; sur Eudoxe, cf. aussi W. Spoerri, p. 214-215.

15. W. Spoerri, «Encore Platon et l'Orient», in *Revue de philologie*, 1957, p. 209-233.

16. J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton, 1977, p. 5, n. 5.

17. Id., *ibid.*, p. 37 et n. 64.

Après ce coup d'œil sur les antécédents platoniciens, nous ne nous attarderons pas à l'Ancienne Académie. Deux de ses membres, cependant, pourraient avoir subi une influence orientale; ils ont, en tout cas, des rapports avec l'Orient. Le premier est Xénocrate, scolarque de l'académie après Speusippe, de 339/8 à 315/4; il nous intéresse comme précurseur de Numénius; sa démonologie se rattachait à celle du premier pythagorisme, si celui-ci avait des relations, encore mal éclaircies, avec l'Orient¹⁸. L'autre est Eudoxe de Cnide (c. 408-355 : mais les dates sont controversées), dont les relations avec Babylone lui permirent d'introduire dans l'Académie l'«étranger chaldéen» que Platon accueillit dans sa vieillesse¹⁹.

Franchissons cinq siècles, par-dessus le stoïcisme et la Nouvelle Académie, pour arriver au platonisme moyen. Plutarque s'y rattacherait peut-être, dans la mesure où il peut passer pour un philosophe; sa connaissance de l'Orient, de l'Egypte en particulier, apparaît dans le *De Iside et Osiride*. L'«école de Gaius», s'il faut, malgré J. Dillon²⁰, garder cette appellation traditionnelle, fournirait Albinus et, à un degré moindre, Apulée; la sotériologie orientale affleure au I.XI des *Métamorphoses*, dans les admirables prières de Lucius à Isis. Le grand nom, pour les relations avec l'Orient, est Numénius, qui semble à J. Dillon «la figure la plus fascinante de la philosophie du II^e siècle»²¹.

Numénius d'Apamée

Commençons par écarter un problème destiné peut-être à rester sans solution : le sémitisme de Numénius; plus précisément son origine juive. E. R. Dodds ne l'écarterait pas : J. G. Gager la considère comme probable. Pas plus que pour Porphyre, un autre sémite, la question n'est résolue par la connaissance que l'un et l'autre avaient de la Bible. Pour Numénius, je l'ai traitée en une série d'articles²².

18. Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Metaphysik*, Amsterdam, 1964, p. 63-92; E. des Places, *Platonismo*, Milan, 1976, p. 62 et n. 341.

19. *Platonismo*, p. 66-68 et 98-100; et cf. ci-dessus, p. 362 et n. 14.

20. J. Dillon, *The Middle Platonists*, Londres, 1977; cf. ma recension du Bulletin de l'Ass. G. Budé, 1977, p. 431-432.

21. Id., *ibid.*, p. 381.

22. «Le 'dieu incertain' des Juifs» (*Journal des Savants*, 1973, p. 289-294); «Numénius et la Bible» (*Homenaje J. Prado*, Madrid, 1975, p. 497-502); «Un terme biblique et platonicien : *akoinônêtos*» (*Forma 'futuri. Studi... M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 154-158); «Du Dieu jaloux au non incommunicable» (*Le monde grec. Hommages à Cl. Præaux*, Bruxelles, 1975, p. 338-342); ci-dessus, D 3-6.

Parcourons le recueil des fragments, dans l'édition de 1973.

Le fr. 1 a (9 a Leemans) en appelle aux *eudokimoûnta ethnè*, « Brahmanes, Juifs, Mages et Egyptiens ». La même tétrade se retrouve « à propos des études de Pythagore, des voyages d'Apollonius... chez Porphyre... chez Arnobe... chez S. Jérôme... chez S. Augustin. En effet, ces peuples, d'une antiquité proverbiale, sont les initiateurs de la philosophie », et leur philosophie « était infiniment plus antique et plus vénérable que celle des Grecs »²³. Fr. 8. Le « Moïse qui parle attique », — ainsi que Numénios caractérise Platon, — nous a été transmis par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée²⁴. L'expression vise surtout le « Celui qui est » du fr. 13 (22 L.). Mais faut-il garder la lecture des manuscrits d'Eusèbe, *ὁ μὲν γε ὢν*? E. R. Dodds conjecturerait *γε ἄ ὢν* (= *πρῶτος ὢν*), comme au fr. 16 il propose *ἐπεὶ ὁ ἄ* (= *πρῶτος*); ni dans un cas ni dans l'autre ces conjectures ne paraissent s'imposer²⁵. Le *γεννῶν* conjecturé par P. Thillet, d'après Timée 41 a 6, a été mieux accueilli²⁶; J. Dillon pense à *γεωργῶν*²⁷. On a suspecté également le valeur « biblique » de « législateur », *νομοθέτης*, que le même fr. 13 oppose à « Celui qui est », comme le Second Dieu Démonstrateur s'oppose au Dieu Premier et, dans l'interprétation de W. Scott, le planteur au cultivateur, le journalier au chef-jardinier²⁸.

Le fr. 14 (23 L.) sur la transmission du feu qui n'appauvrit pas la source initiale de lumière, s'achève par une évocation de Prométhée qui doit venir du *Philebe* de Platon (nommé expressément), 16 c 6-7.

Notons la fin du fr. 15 (24 L.) nettement « sotériologique » : « La stabilité inhérente au Premier est un mouvement inné, d'où provient l'ordre du monde, sa fixité éternelle, et d'où le salut se répand sur l'univers, *ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα* ». Le « salut » paraît donc provenir du moteur non mû d'Aristote.

Le fr. 17 (26 L.) est de première importance pour notre propos : nulle part Numénios n'apparaît aussi marqué d'influence orientales,

23. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, p. 20-23; cf. J. C. M. van Winden, cité dans la *Notice de Numénios, Fragments*, 1973, p. 23 et n. 1-2.

24. Cf. *Numénios*, p. 51-52.

25. Pour la seconde, cf. *Numénios*, p. 57, n. 4.

26. Cf. M. Baltes, ap. *Vig. Chr.* 29, 1975, p. 262, n. 88.

27. J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 368, n. 1.

28. *Numénios*, p. 108, n. 3-4.

et Norden rapprochait la rhésis, qu'il qualifiait de «sotériologique», de la 61^e sourate du Coran comme des appels au salut que les prophètes ambulants de l'Orient et les gnostiques eux-mêmes mettaient au service de la vraie γνῶσις θεοῦ²⁹. Voici la tradition de la *rhésis* : «Hommes, celui en qui vous conjecturez l'Intellect n'est pas le Premier; il est avant lui un autre intellect, antérieur et plus divin». Sur quoi A.-J. Festugière : «il suffit de lire non pas ce seul fragment, mais toute la suite des extraits du π. τὰγαθοῦ, pour reconnaître la fantaisie de cette assertion»³⁰. Sans insister sur la forme, — adresse qui a des parallèles grecs, style prophétique connu depuis au moins Parménide, — la progression «de la notion d'*asômaton* à celle de l'*aidion*, qui est l'*on*, qui est le *noëton* ... est la stricte doctrine platonicienne». Et la méthode pour remonter vers l'Un est celle du *Phédon* et de la *République*. Rien ici d'une notion «orientale» du Dieu totalement inconnaissable des gnostiques opposée à la notion platonicienne d'un Dieu «indicible et saisissable par le seul intellect», selon la formule d'Albinus. «Nulle différence, sur ce point, ... entre Albinus et Numénius»³¹. «Toute l'erreur de l'école 'orientaliste' provient de ce qu'elle n'a pas reconnu (la) valeur propre du nous platonicien»; grâce au *noûs*, purifié et dûment exercé, le Premier Intellect n'est pas «complètement ignoré»; il ne l'est que du *logos*³².

Fr. 30 (Test. 46 L). Dans l'*Antre des Nymphes*, Porphyre cite expressément Numénius et lui attribue une citation du «prophète», c'est-à-dire de Moïse, dans la Genèse (1,2) : «le souffle de Dieu planait sur les eaux». Une citation du verset suivant (1, 3), dans le *Traité du sublime* du Pseudo-Longin, a suscité une autre étude d'E. Norden, reprise dans ses *Kleine Schriften*³³.

Le fr. 53 (33 L.) rapporte sur Sérapis «une histoire longue et incohérente». Origène raconte, d'après «le Pythagoricien Numénius», la formation du dieu et de son culte : le dieu venait habiter sa statue et celle-ci devenait le dieu lui-même. Les détails pittoresques de la narration témoignent d'un certain intérêt pour les cultes orientaux; mais on ne peut parler ici d'influence, et Sérapis n'apparaît pas

29. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 73; p. 191 et n. 2.

30. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, 1954, p. 130.

31. Id., *ibid.*, p. 131.

32. Id., *ibid.*, p. 132.

33. Munich, 1968, p. 286-313.

spécialement comme dieu sauveur. La curiosité de Numénius s'étendait à toutes les formes de religion, et on l'accusait d'avoir divulgué les mystères d'Eleusis (fr. 55, 39 L.).

Le fr. 56 (34 L.) rejoint une scolie de Luain que j'ai commentée en même temps que lui³⁴. Le «dieu incertain» de Luain est chez Numénius «sans partage», *akoinônêtos*, parce qu'«il juge tout autre que lui indigne d'avoir part à son culte». L'*akoinônêtos* platonicien peut s'entendre de plusieurs façons; Calcidius le traduit par «*nullius societatis indiguus*» «qui n'a pas besoin de société»; en ce dernier sens, *akoinônêtos* est proche d'*autarkês*, «qui se suffit à soi-même», un des attributs majeurs de la divinité³⁵; mais l'autarcie n'exclut pas le partage; celui-ci, à son tour, se subdivise: Dieu refuserait de partager avec les hommes, mais ce refus s'opposerait à la conception, traditionnelle dans le platonisme depuis le *Timée*, d'un Dieu bon, sans envie (Tim. 29 e-30 a), le *bonum diffusivum sui* de la scolastique médiévale; ou bien Dieu n'admet pas de partager avec d'autres l'adoration et l'amour des siens, et c'est le «Dieu jaloux» de la Bible (*Exode*, 20, 5...); ce dernier sens est celui de Numénius. A-t-il pris le mot à la *Sagesse de Salomon*, où l'épithète *akoinônêtos*, appliquée au nom divin, est un hapax de la Septante³⁶?

Reste un fragment «douteux», le 60^e de mon édition, qui manquait à celle de Leemans. Comme pour les fragments 30-33, la source est l'*Antre des Nymphes* de Porphyre. La présence d'une même formule, *eikona pherein*, aux chapitres 6 et 21 de cet opuscule, la seconde fois à côté du nom de Numénius, ferait remonter à celui-ci le présent fragment, où l'autorité alléguée, il est vrai, n'est pas Numénius, mais Eubule; seulement cet historien de Mithra, qui vivait sous Commode, a pu s'inspirer de Numénius. Le texte, commenté à plusieurs endroits par J. Bidez et F. Cumont dans *Les Mages hellénisés*, les intéressait par la mention de Zoroastre et de Mithra. S'il est de Numénius, il prouve chez notre auteur une certaine connaissance des mystères iraniens; mais après le «séminaire» de 1976

34. *Journal des Savants*, 1973, p. 278-294; ci-dessus, D 3.

35. *La religion grecque*, 1969, p. 341-343.

36. Cf. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (13-15), Rome 1973, p. 131: «Le stique 14, 21 c, à l'intersection entre l'exposé sur l'intervention des idoles et celui sur l'immoralité qui en découle, reçoit une certaine solennité: le Nom incommunicable, c'est à des pierres et des lois qu'ils l'ont appliqué!»

sur le mithraïsme à Rome et en présence de J. Duchesne-Guillemin³⁷, il semble inutile d'insister.

Les Oracles chaldaïques

Les *Oracles chaldaïques* ne peuvent se séparer de Numénius, dont ils s'inspirent probablement; j'ai donné dans l'édition d'Atticus les raisons qui feraient dépendre Atticus de Numénius, et assigner à celui-ci, par conséquent, une date plus haute: la première moitié du II^e siècle de notre ère³⁸. Les auteurs présumés des Oracles, Julien le Chaldéen et son fils Julien le théurge, vivaient sous Marc-Aurèle, vers la fin de ce II^e siècle. Même si le «chaldaïsme» des fragments n'est qu'un vernis, comme l'orientalisme de Numénius, leur sotériologie prête à comparaison avec le mazdéisme ou les mystères orientaux.

Nos textes insistent sur la descente du dieu tombé qu'est chacune des âmes incarnées, mercenaire, puis esclave au service du corps sur lequel elle est «entée»: résidu fluent de la matière, dont la part dans l'intellection n'apparaît pas nettement. Retournée au ciel et sortie de l'«oubli», l'âme sera «entièrement enivrée» d'en-haut. Dans sa remontée, elle aura dépouillé les enveloppes matérielles dont elle s'était chargée en pénétrant dans le monde sensible, *pneumata* («souffles») ou *okhēmata* («véhicules»); à son arrivée, elle chante le péan. La voilà sauvée.

Le salut, en effet, c'est pour l'âme quitter le «troupeau» soumis au destin, «intraitable, pesant, sans part à la lumière»; éviter «l'aile impudente du sort fatal», le précipice souterrain où elle «épouserait le corps inerte», les peines du Tartare. D'où la nécessité pour elle de laver ses souillures et de dominer ses passions. La théurgie y aidera, elle qui peut «sauver même le corps», cette «enveloppe mortelle de la chétive matière».

Ce résumé s'appuie sur les fragments suivants :

Le fr. 110, qui décrit la descente de l'âme asservie et sa remontée : «Cherche le canal de l'âme : d'où elle est est, en travaillant à gages pour le corps, descendue à un certain ordre, et comment tu la relèveras à son ordre en joignant l'acte à la parole sacrée»;

Le fr. 113 : «il faut, quand on est un mortel doué d'intellect, refréner

37. Parmi ses travaux, rappelons un des plus anciens : «Persische Weisheit im griechischen Gewande», in *Harvard Theological Review*, 49, 1956, p. 114-122.

38. Cf. *Atticus, Fragments*, Paris, 1977, p. 19-20.

son âme, pour qu'elle ne se heurte pas à la terre maudite, mais trouve son salut»; cf. le «salut» du fr. 117, et celui du corps fr. 128-129.

Fr. 102-103. «Ne regarde pas la nature; son nom est marqué par le destin. Et n'ajoute pas au destin...». Fr. 130: «Du sort fatal elles évitent l'aile impudente et restent fixées en Dieu, tirant à elles des torches florissantes qui descendent du Père: à ces torches, quand elles descendent, l'âme cueille la fleur, nourrissante pour elle, de fruits embrasés». Au v. 1, *pheugousi* est à rapprocher du fr. 134, v. 4: «(le monde hostile à la lumière), voilà ce que doit fuir qui veut aimer l'Intellect père». Plotin reprendra le thème de la fuite «Fuyons vers notre chère patrie»: ce thème remonte au *Théétète* de Platon (176 b 1). Il s'agit d'échapper à la Fatalité, au «troupeau fatal» (fr. 153-154). Pour H. Lewy, il ne s'agirait pas ici de fatalisme astral, mais du monde sensible avec sa génération et sa corruption. Pourtant le fr. 107 invite à «fuir» (v. 9) les observations fondées sur la procession des astres et les entrailles des victimes: tout le platonisme moyen et ensuite le néoplatonisme s'opposent à la religion du *fatum*.

L'*anagôgos*, «élevant», du fr. 190, épithète chez Julien des rayons du soleil qui élèvent les âmes, chez Proclus des torches ou des puissances, qualifie chez Damascius le salut conçu comme une «montée», *tès anagôgou sôtérias* (*Vita Isidori*, 3 a; p. 7, 7 Zintzen). L'*anagôgos* «élevant» de Proclus *In Timaeum* pourrait être Attis, et l'*heptaktis* du fr. 194, «à sept rayons», que Proclus nomme immédiatement après, pourrait être Mithra. Ainsi les *Oracles*, comme Numénius, feraient-ils une part au mithraïsme.

L'idée d'une ascension de l'âme nécessaire à son salut est au centre des *Extraits chaldaïques* de Proclus, que j'ai réédités après Pitra et Jahn. Elle s'exprime particulièrement dans l'hymne qui termine le second extrait (p. 207-208): «Abandonnons l'essence fluente; allons au vrai but, l'assimilation à Lui; faisons connaissance du Maître, aimons le Père: obéissons à son appel; courons vers le chaud, fuyant le froid; devenons feu, faisons route à travers le feu. Nous avons la voie libre pour la remontée: le Père nous guide, après avoir ouvert les routes du feu de peur que par oubli nous ne coulions en un flot misérable».

Porphyre

La sotériologie de Porphyre est liée à sa représentation du monde et de la matière. Mais cette représentation est hésitante: en *De abst.*

II 46, à quelques lignes d'intervalle, il s'appuie « sur deux conceptions en principe rigoureusement contradictoires, l'une moniste qui fait du monde sensible un temple de Dieu, et l'autre dualiste qui suppose une matière mauvaise productrice de démons mauvais »³⁹. Un peu plus haut dans le même traité (II 42), il met à la tête des mauvais démons un chef que deux textes parallèles du *De mysteriis* de Jamblique (III 30 et 31) permettent d'identifier avec Satan et l'Ahriman mazdéen⁴⁰.

Nous ne reconnâtrons qu'un orientalisme de surface dans le symbolisme d'Attis et d'Adonis au fr. 7 Bidez du *Culte des images*, passage conservé par Eusèbe au l. III (11, 12) de la *Préparation évangélique* et raillé par lui (*ibid.*, 17-19).

Jamblique : Les mystères d'Égypte

Est-ce aux *Oracles chaldaïques* que Jamblique de Chalcis en Célésyrie (c. 250-325) doit sa conception du salut de l'âme? Il pouvait la tenir de son maître Porphyre, comme celui-ci de Platon à travers Numénios et Plotin. A propos des apparitions, le chapitre 6 du livre II des *Mystères d'Égypte* associe d'un bout à l'autre la montée de l'âme et son salut. « La venue des dieux nous donne santé du corps, vertu de l'âme, pureté de l'intellect, montée, en somme, de tout notre intérieur vers ses principes propres » (p. 81, l. 13-15 P.). Peut-être la « montée » est-elle ici plus proche du sens platonicien que du sens « chaldéen » : moins méthode pour libérer l'âme du corps et élévation dans le feu mystique, comme chez les Chaldéens, qu'ascension de l'âme à la contemplation du Bien, comme au l. VII de la *République*. Mais Jamblique et avec lui tout le néoplatonisme tardif identifient l'opération théurgique et le procès métaphysique.

Voilà pour l'apparition des dieux. Celle des démons « retient dans les régions d'ici-bas ceux qui s'empressent vers le feu et ne libère pas des liens de la Fatalité » (p. 82, 13-14 P.) : comme au 110^e fragment des *Oracles chaldaïques*, il s'agit pour l'âme de s'affranchir de la servitude que sont tout à la fois la descente dans le corps et le *fatum*. La vue des âmes immaculées, elle, « fait monter l'âme et la sauve », *anagôgos esti kai psykhês sôterios* (83, 3-4 P.). Il faut rapprocher ce passage de

39. J. Bouffartigue et M. Patillon *ap. Porphyre. De l'abstinence*, livre I (Coll. des Univ. de France), Paris, 1977, p. XLIII.

40. Id., *ibid.*, p. XLI-XLII; et voir Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, 1966, p. 143, n. 1; 145, n. 1.

celui qui marque plus explicitement le retour des âmes : VIII 8 (272, 8-10) : « dès leur première descente, Dieu a envoyé les âmes dans l'intention qu'elles retournent à lui ».

Au l. V, le ch. 18 oppose les théurges au troupeau esclave de la Fatalité : « La masse du troupeau humain est assujettie à la nature ..., elle exécute les dispositions de la Fatalité, reçoit l'ordre de ce qui s'accomplit selon la Fatalité » ; ici le terme *agélè* pourrait venir de l'*oracle* 153 ; cf. l'*agélèdon* du fr. 154.

Cette sotériologie n'a rien de très original ; l'essentiel remonte aux *Oracles chaldaïques* et à Porphyre. D'une manière générale, Porphyre est plus sobre, comme en témoignent les œuvres qui nous sont parvenues à peu près intégralement : le *De abstinentia*, l'*Antre des Nymphes*, le traité *Des images* ou *Des Statues* (*Peri agalmatôn*) au l. III de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée ; surtout la *Vie de Pythagore*, que celle de Jamblique paraît souvent paraphraser⁴¹. Jamblique n'a jamais cessé, comme avant lui Numénios, de se vouloir pythagoricien ; pour eux, Platon et Pythagore représentaient la même doctrine, les influences orientales que Jamblique a pu subir seraient alors finalement celles qui se retrouveraient chez Pythagore et qu'on voudrait pouvoir déterminer avec précision⁴².

L'Égypte doit avoir particulièrement intéressé Jamblique, puisqu'il consacre un traité entier à ses *Mystères*. L'auteur qu'il lui prête, « Maître Abammon », est un prêtre égyptien⁴³ qui invoque l'exemple de « Pythagore, Platon, Démocrite, Eudoxe », et de « bien d'autres parmi les anciens Grecs » pour donner à son disciple Anébon la direction d'un maître vivant (I 1 ; 2, 10-3, 2 P.). Hermès Trismégiste, dont le *Corpus* s'accorde si souvent avec les *Oracles chaldaïques* et avec *Le De mysteriis*, était par excellence « l'Égyptien »⁴⁴. La majeure partie de l'ouvrage expose une théosophie et une théurgie qui n'ont rien de spécifiquement égyptien. Le symbolisme de la religion égyptienne occupe le ch. 5 du l. VI (mystères d'Isis, secret d'Abydos, menaces proférées à la face des astres), puis le ch. 7 et une partie des livres VII

41. Tous ces textes ont été récemment réédités ou le seront sous peu.

42. Sur les rapports, en grande partie légendaires, de Pythagore avec l'Orient, surtout l'Égypte, cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, I, 1944, p. 19 sv., et W. Burkert, *Lore ...*, Harvard, 1972, *passim*.

43. Cf. H.-D. Saffrey, « Abamon, pseudonyme de Jamblique », in *Philomathès ... Studies ...* P. Merlan, La Haye, 1971, p. 277-239.

44. A.-J. Festugière, in *Revue des études grecques*, 49, 1936, p. 595 ; cf. *Les mystères d'Égypte*, 1966, p. 41, n. 1.

et VIII, avec la mystagogie du limon, du lotus, de la barque (VII 2), du zodiaque (VII 3), des noms barbares (VII 4-5) et la délivrance de la Fatalité par la théurgie (VIII 6-8). Théurgique est encore la question du démon personnel au l. IX, comme celle du bonheur au l. X⁴⁵.

L'Empereur Julien

Jamblique amène tout naturellement le nom de Julien : l'empereur le reconnaissait pour son maître et faisait de lui l'égal de Platon. Le discours V (VIII Rochefort), composé au printemps de 362, abonde en souvenirs des *Mystères d'Égypte* et d'allusions aux *Oracles chaldaïques*, source commune de Jamblique et de Julien⁴⁶. Nous devons à celui-ci le fr. 129, «Sauvez aussi l'enveloppe mortelle de l'amère matière», où le *pikrās* des manuscrits de Julien, changé en *mikrās* par Talbot et Rochefort, est confirmé par le témoignage de Plotin (II 3, 17, 24-25). Il y est constamment question d'Attis, conçu comme «la substance de l'intelligence féconde et créatrice qui engendre tout jusqu'au dernier degré de la matière, qui contient toutes les raisons et toutes les causes des formes matérielles» (§3)⁴⁷. A la fin de la même année 362, Julien rédigeait «en une nuit» le discours IV (XI Lacombrade) sur Hélios-Roi, où «les spéculations de Julien... couronnent la sagesse millénaire de l'hellénisme, mieux encore en marquent l'accord avec l'expérience religieuse des peuples de l'Orient»⁴⁸. «Il n'est guère d'emprunts que le zélateur d'Hélios hésite à contracter pour faire prévaloir sa foi. Il puise indifféremment, au hasard des rencontres, à toutes les sources qui s'offrent, soit grecques, soit mêmes barbares»⁴⁹. Mais c'est surtout de Mithra que Julien se fait le myste et le prosélyte; il avait déjà célébré l'action «anagogique» du dieu dans le discours *Sur la Mère des dieux* (172-d-173 a)⁵⁰.

45. Sur la théurgie dans le *De mysteriis*, cf. ma *Religion de Jamblique*, ap. (Fondation Hardt.) *Entretiens sur l'antiquité classique*, XXI, 1975, p. 69-94; ci-dessus, E 1.

46. Voir l'index des passages cités ap. *Oracles chaldaïques*, p. 243, s.v. «Julien (l'empereur)».

47. Cf. G. Rochefort ap. *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, II.1, 1963, p. 95.

48. Chr. Lacombrade, ap. *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, II.2, 1974, p. 84.

49. Id., *ibid.*, p. 92.

50. Id., *ibid.*, p. 93-94. On complètera ces brèves indications par l'exposé de R. E. Witt, «Iamblichus as a forerunner of Julian», in *Entretiens sur l'antiquité classique*, 21, 1975, p. 35-64.

LA PRÉPARATION DU PLATONISME MÉDIÉVAL

*Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité**

Dans cette antique et glorieuse université de Padoue, où étudia Pic de la Mirandole et qu'ont illustrée tant de maîtres fameux, comment ne pas évoquer la mémoire d'un des plus récemment disparus, Carlo Diano? C'est ici que j'avais eu la joie de faire sa connaissance, et je l'avais revu depuis, à Paris je crois, — il y allait souvent, — et à Rome; nous correspondions. Ses anciens élèves lui ont dédié un volume de *Mélanges* dont j'ai rendu compte dans une de mes chroniques du *Bulletin de l'Association G. Budé* (1976, p. 370). Et je retrouve souvent sa trace, par exemple à propos d'Épicure.

Mais ce n'est pas d'Épicure que nous allons nous occuper aujourd'hui; il faudrait quelque imagination ou peut-être un peu de mauvaise foi pour rattacher l'épicurisme au platonisme. D'autres philosophies authentiquement platoniciennes préparent mieux le platonisme médiéval. J'aurais volontiers regardé du côté du platonisme moyen, et nous en ferons notre point de départ; mais plus près du moyen âge une figure prendra dans l'exposé la place centrale, celle du pseudo-Denys l'Aréopagite. Ce sera par rapport à lui que nous survolerons l'histoire du platonisme, des origines au xv^e siècle.

Denys est pour moi une assez vieille connaissance. Dès la fin de 1922, étudiant la philosophie à Jersey, je trouvais parmi les « anciens » de 3^e année le P. Gaston Fessard et le P. Henri de Lubac. Le futur historien de Pic de la Mirandole venait de lire Plotin, à qui l'avait conduit la thèse récente de René Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*; il dirigeait d'autre part la petite revue des étudiants, intitulée *Quodlibeta* (inutile de la chercher dans les bibliothèques universitaires!) et me suggéra d'y collaborer par une note « dionysienne » : ce fut « le cercle de l'amour divin », où je traduisais une partie du chapitre 4 des *Noms divins*, avec un très modeste com-

* Conférence donnée le 1^{er} mars 1978 au Centre de recherches sur la philosophie médiévale de l'Université de Padoue.

mentaire. J'ignorais encore à peu près tout de la triade *proodos-monè-épistrophè*. Et les années passèrent, plus de vingt ans où Platon m'occupa davantage. Mais vers la fin de la seconde guerre mondiale, j'eus à recenser pour la *Revue des études grecques* de 1944 les *Indices* de Van Den Daele; le livre datait de 1941, le compte rendu ne parut qu'en 1946 : décalage dû aux circonstances. La décennie suivante fut bénéfique aux études dionysiennes, avec les articles du *Dictionnaire de spiritualité* (Irénée Hausherr, René Roques), celui de René Roques dans le *Reallexikon für Antike und Christentum* et surtout son *Univers dionysien* de 1954, auquel renvoie constamment l'édition de 1958 de la *Hiérarchie céleste*. Ma recension de ce volume des Sources chrétiennes, dans la *Revue des études grecques* encore, en 1960, aurait été mon dernier contact un peu prolongé avec l'Aréopagite si, quelques années plus tard, le *De mysteriis* de Jamblique ne me l'avait fait retrouver à travers Proclus, et si un rapide survol du platonisme dans ses rapports avec la tradition chrétienne ne m'avait une fois de plus ramené à lui¹ : *Platonismo e tradizione cristiana* lui consacre un chapitre².

I. Les précurseurs de Denys

A. Platon

Parmi les précurseurs de Denys, il faut rappeler en premier lieu Platon, bien que Denys ne l'ait guère connu que par le moyen et le néoplatonisme. La conception platonicienne de démon intermédiaire, fixée dès le *Banquet* (202 d-e), développée dans l'*Epinomis* et reprise, entre autres, par Plutarque ou Apulée, est une des sources de l'angélogologie dionysienne³. La terminologie de l'âme s'applique également aux anges; un passage des *Noms divins* (10, 937 c) réunit les « termes techniques par lesquels Platon caractérise l'âme par opposition au corps »⁴. L'apophase de la théologie négative, déclarée supérieure aux affirmations en *Hiér. Cél.* II 3 (141 a), remonte à la *République* (VI 509 b)

1. E. des Places, *Platonismo e tradizione cristiana*, a cura di Pier Angelo Carozzi, Milan, 1976.

2. *Ibid.*, p. 215-218 et (notes) 239-241.

3. Cf. R. Roques, ap. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste* (Sources chrétiennes, 58), Paris, 1958, p. LXI et n. 1. Sur les chœurs angéliques chez Denys, E. von Ivánka, ap. *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, p. 11.

4. R. Roques, *ibid.*, p. LXXIV, n. 5.

et au *Parménide* (141 e)⁵. La «manifestation immédiate du feu», sous l'effet d'un «frottement qui est comme une sollicitation» (*Hiér. Cél.* XV 2; 329 b) reprend l'*exaiphnès* du *Banquet* (210 e 4) et de la *VII^e Lettre* (341 c 7). Par delà ces rapprochements, c'est toute la doctrine platonicienne de la connaissance qui restera celle de Denys, avec l'idée que «tout être ne tient son propre être limité que de sa participation à la plénitude et à la totalité de l'être, et qu'il aspire à une participation toujours plus entière à l'Absolu, si bien que la fin et la perfection spécifique de chaque être spirituel est l'intuition, la contemplation du Dieu infini, par une connaissance suprarationnelle»⁶.

B. Numénios

Parmi les platoniciens moyens dont le pseudo-Denys a pu subir l'influence, il faut nommer tout d'abord Numénios. On a pu hésiter sur les rapports de Numénios avec les *Oracles chaldaïques*, et les croire contemporains; mais comme les *Oracles* sont l'œuvre de Julien le Chaldéen, aidé peut-être de son fils Julien le Théurge, vers la fin du II^e siècle de notre ère, ils ne peuvent avoir inspiré Numénios que si celui-ci écrivait également à la fin du siècle. Or certains indices amèneraient à remonter la date de Numénios. Déjà R. Beutler et J. H. Waszink le plaçaient dans la première moitié du II^e siècle⁷, et l'on admet assez généralement la priorité de Numénios⁸. Maintenant, c'est Atticus qui ferait assigner à Numénios une date haute; deux de ses images pourraient lui venir de Numénios: celle de la seiche qui se dissimule dans son encre, à propos d'Arcésilas chez Numénios, d'Aristote chez Atticus; celle de Penthée déchiré par les Bacchantes: c'est Platon pour Numénios, la philosophie antéplatonicienne pour Atticus⁹.

Trouverait-on chez Denys quelque trace d'une influence directe de Numénios? Ce serait encore plus difficile que pour un néoplatonicien

5. M. de Gandillac, *ibid.*, p. 78, n. 1; cf. p. 82, n. 1; p. 89, n. 3 fin; et voir la conférence de R. Roques, «Symbolisme et théologie négative chez le pseudo-Denys», in *Bull. de l'Ass. G. Budé*, mars 1957, p. 97-112.

6. E. von Ivánka, ap. *Rech. de sc. rel.*, 36, 1949, p. 23.

7. Cf. Numénios, *Fragments* (coll. des Univ. de France), Paris, 1973, p. 7, n. 2.

8. Cf. *Oracles chaldaïques*, Paris, 1971 (*ibid.*), p. 11, n. 1-2, où j'ai compté à tort H. Lewy parmi les tenants de l'antériorité des *Oracles*; en réalité, celle-ci a surtout pour elle E. R. Dodds.

9. Cf. Atticus, *Fragments* (*ibid.*), Paris, 1977, p. 19 et n. 4-5.

beaucoup plus proche dans le temps comme Porphyre¹⁰. Mais si Denys a connu par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, qui nous l'a conservé, le fragment 2 de Numénios (11 Leemans), il n'a pu rester insensible à cette appréhension intuitive du Bien solitaire et souriant¹¹. De même à l'égard du feu qui se transmet sans se diminuer, de la lampe qui communique sa flamme sans s'appauvrir¹²; cette métaphore, qui remonte d'ailleurs beaucoup plus haut que Numénios, jusqu'au mythe de Prométhée et au *Philèbe* de Platon (16 c 6-7), — cité par Numénios à la fin du fragment, — reparaît dans la *Hiérarchie céleste*, où elle couronne une phrase d'une belle venue : « Le feu sensible... se communique à toutes les substances qui s'approchent de lui... ne subissant aucune diminution tout en se donnant lui-même de façon parfaitement heureuse »¹³, et dans les *Noms divins* (2, 641 a-c), « pour traduire sensiblement la coexistence dans les Personnes divines de l'unité et des distinctions »¹⁴.

C. Oracles chaldaïques

Après Numénios, si c'est lui qui détient la priorité, les *Oracles chaldaïques*.

La comparaison entre le vocabulaire des *Oracles* et celui de Denys est longtemps restée difficile, faute d'index complets des deux langues. Mais en 1941 paraissait à Louvain, nous l'avons dit, l'Index d'A. Van Den Daele; et dès 1944 une recension de W. Theiler en montrait l'intérêt pour l'étude des *Oracles*¹⁵. L'an dernier, un colloque organisé à Neuchâtel par le « Centre d'études sur les pensées antique et médiévale » m'a donné l'occasion de présenter une note sur « Denys l'Aréopagite et les *Oracles chaldaïques* »¹⁶. En voici l'essentiel.

La théologie négative s'exprime par des attributs de Dieu communs aux *Oracles* et à Denys. C'est le cas d'*aphthegktos*, « inexprimable »;

10. Numénios, *Fragments*, p. 27-28.

11. *Ibid.*, p. 43-44; et voir G. Martano, *Numenio d'Apamea*², Naples, 1960.

12. Fr. 14 (23 L.) et n. 4-5.

13. *Hiér. Cél.*, XV 2, 329 b-c.

14. Cf. M. de Gandillac à *Hiér. Cél.* (XV, 2, p. 169, n. 3), qui cite encore, outre le fragment de Numénios, la *Lettre à Herminos* d'Isidore de Péluse (1124 a).

15. A. Van Den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain, 1941; cf. W. Theiler ap. *Theologische Literaturzeitung*, 69, 1944, c. 71-72.

16. Publiée, avec les travaux du colloque, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 1977, p. 187-190; ci-après, n° 5.

mais les *Oracles* ont seuls, par deux fois, le synonyme *aphrastos*. Soit encore *atupôtos*, qui fait oxymoron avec *tupoûsthai* au fr. 144 : «ce qui était sans forme prend forme», avec *tupos* en *CH* II 2, 140 a : «les figures de ce qui est sans figure».

Des mots apparentés *bathos* et *buthos*, qui pourraient être de même racine d'après le *Dictionnaire étymologique* de P. Chantraine, *bathos* se trouve de part et d'autre; mais les *Oracles* ont seuls, par deux fois, *buthos*, qui, chez Denys, est remplacé par *gnophos*, «ténèbres», peut-être en souvenir d'*Exode*, 20, 21. La ténèbre mystique, une des notions dionysiennes qui ont connu la plus durable fortune, a suscité toute une littérature, depuis l'article de H.-C. Puech dans les *Études carmélitaines* jusqu'à ceux de R. Roques dans le *Dictionnaire de spiritualité*¹⁷.

Chez Denys comme dans les *Oracles* le feu et la lumière jouent un grand rôle. La parole de Dieu a l'irrésistible impétuosité des fleuves de feu, *askhétôy rhoizôy* (*Hiér. Cél.*, XV 2, 329 a); de ce vocable onomatopéique et théurgique, *rhoizos*, les *Oracles* ont aussi un exemple (fr. 107, v. 5)¹⁸.

La fleur du feu, *puros anthos*, qui revient plusieurs fois dans les *Oracles*, nous introduit à la «fleur de l'intellect, *noû anthos*, dont H. Koch faisait le «principe matériel» du système de Proclus, comme de la fidélité aux *Oracles* son «principe formel»¹⁹. Ce *flos intellectus*, *apex mentis*, deviendra avec Guillaume de Saint-Thierry la *principalis affectio* du moyen âge²⁰. Cependant, l'expression *noû anthos* ne paraît pas se trouver telle quelle chez Denys.

Nous allons retrouver, avec Jamblique, d'autres emprunts de Denys à la langue des *Oracles* dont certains ont pu lui être suggérés par le *De mysteriis*. Numénius, les *Oracles chaldaïques*, le *De mysteriis* : tout cela confluera chez Proclus, le maître ou tout au moins un des principaux inspireurs de l'Aréopagite. Il y a là un platonisme

17. H.-C. Puech, «La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys», ap. *Études carmélitaines*, 23,2, octobre 1938, p. 33-53; R. Roques, ap. *Dict. de Spiritualité*, surtout II, 1953, s.v. «Contemplation», c. 1903-1904 : «le vocabulaire de la ténèbre».

18. Cf. *C.R.A.I.*, 1964, p. 181.

19. Cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900, p. 154.

20. Cf. E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, p. 362 et n. 2; W. Beierwaltes, ap. *Gnomon*, 41, 1969, p. 133-134.

moyen, puis un néoplatonisme marginal qui ont eu peut-être plus d'influence que Plotin lui-même.

D. Jamblique

Le Jamblique du *De mysteriis* est, à travers Proclus, une source importante du pseudo-Denys. Il lui a fourni, tout d'abord, les multiples intermédiaires dont avait besoin l'univers hiérarchisé de l'Aréopagite; avec la théurgie, essentielle à sa religion²¹, c'était sa principale innovation par rapport à Plotin. Chez celui-ci, les intermédiaires étaient peu nombreux, et les hypostases primitives se réduisaient à trois: l'Un, l'Intelligence, l'Ame²². En multipliant les intermédiaires, Jamblique et Proclus n'ont d'ailleurs pas modifié la notion même de *proodos*²³. Chez Denys, le rôle des intermédiaires est plus humble et plus uniforme²⁴. Et sa *proodos*, christianisée, concilie la générosité du Dieu « sans envie » du *Phèdre* et du *Timée* avec la « philanthropie » paulinienne du Dieu Sauveur²⁵.

Le vocabulaire du *De mysteriis* emprunte beaucoup aux *Oracles chaldaïques*. Jamblique les a sûrement connus; J. Bidez écrivait en 1919: « c'est... parce qu'il est l'adepte de la théurgie des oracles chaldaïques qu'il met les oracles au tout premier rang des révélations devant lesquelles la pensée doit s'incliner »²⁶. On s'étonne un peu qu'une vingtaine d'années plus tard Bidez ait pu assigner le *De mysteriis* à « une période où Jamblique n'aurait pas encore découvert les *Logia khaldaïka*, qu'il ne cite pas dans son traité »²⁷. Mais l'absence, dans le *De mysteriis*, de citations expresses, déjà remarquée par W. Kroll en 1894, oblige-t-elle à nier toute influence des *Oracles* sur le traité de Jamblique²⁸?

21. Cf. E. des Places, « La religion de Jamblique », ap. *Entretiens sur l'antiquité classique*, XXI, 1975, p. 69-94; ci-dessus, n° 1.

22. *Ennéades*, V 1; cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 71 et n. 1-2.

23. R. Roques, *ibid.*, p. 77, n. 5; cf. p. 78, n. 3.

24. Id., *ibid.*, p. 78-81.

25. Id., *ibid.*, p. 316, n. 1.

26. J. Bidez, *R.E.G.*, 32, 1919, p. 36. Cet article, intitulé « La philosophe Jamblique et son école », vient de paraître en allemand dans *Die Philosophie des Neuplatonismus*, herausg. von C. Zintzen, Darmstadt, 1977, p. 281-293; il y précède ma communication de 1964 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*ibid.*, p. 294-303).

27. J. Bidez, ap. *Mélanges A. M. Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 17; cf. *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1936, I, p. 90; et R. Roques, *L'univers...*, p. 49, n. 1.

28. Cf. *Les mystères d'Égypte*, 1966, p. 15; *Oracles chaldaïques*, 1971, p. 25.

Denys, lui, a connu le *De mysteriis*, sinon directement, du moins par l'intermédiaire de Proclus. Dès 1900, H. Koch relevait de nombreux parallèles et emprunts. Voici quelques rapprochements. Les anges *prostatai* ou *épistatai* de la *Hiérarchie céleste* (IX 3-4) viennent du *De mysteriis* (II 5, p. 79, et ailleurs). L'*egkardiaion phôs* de *De m.* II, 7, p. 84, devient chez Proclus « cordiale bonitatis lumen » et chez Denys *ta egkardia tês agathotêtos... phôta* (*Myst. theol.* 3; 1033 a). Les trois voies purgative, illuminative, unitive, désignées chez Jamblique (X 5, p. 291-292) par *hagneia psykhês*, *katartusis eis théan*, *hênôsis*, dominant tout le système de Denys. L'éloge de la prière (V 26, p. 237-240; c'est le plus beau chapitre du *De mysteriis*) revient, avec des similitudes frappantes, dans *Eccl. hier.*, III 1, 1²⁹.

II. Denys au seuil de la philosophie médiévale

Si, dans l'œuvre de Denys, les influences néoplatoniciennes sont évidentes, elles ne doivent pas faire oublier que l'auteur est d'abord un chrétien. L'Écriture Sainte reste sa source principale et sa grande inspiratrice. La manière dont se fondent chez lui les divers éléments bibliques et profanes n'est pas sans rappeler d'autres réussites semblables : Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse. Il est par rapport à eux ce qu'est Proclus par rapport à Plotin, Jamblique et Syrianus³⁰. Dans son œuvre, le paganisme se purifie d'apports troubles; la doctrine proclienne se libère de la magie et de la théurgie : « Chez Denys, comme chez Proclus, union à Dieu et foi sont finalement identiques; mais l'abîme entre immatériel et matériel que Proclus doit combler par ses propres efforts théurgiques l'est maintenant par Dieu grâce à la Révélation »³¹. La mystique de Proclus est passée en Occident par l'intermédiaire du pseudo-Denys; nous avons déjà vu le succès des métaphores tirées du feu et de la ténèbre³².

Si nous connaissions mieux la biographie de Denys, nous pourrions

29. On trouvera d'autres parallèles et les références à H. Koch dans la *Notice* du *De mysteriis*, p. 24-26.

30. Cf. J. Daniélou, ap. *Recherches de science religieuse*, 48, 1960, p. 644.

31. J. M. Rist, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, 1967, p. 246.

32. Cf. la conférence précitée de R. Roques, « Symbolisme et théologie négative », ap. *B.A.G.B.*, mars 1957, p. 97-112, résumée ap. *Platonismo ...*, p. 217-218.

préciser davantage. Boèce a vécu de 480 à 525. Si Denys s'est inspiré de Proclus, mort en 485, ces dates pourraient être les siennes.

Sur l'influence de Denys en Orient et surtout en Occident, il existe des exposés détaillés : celui d'A. Rayez et de ses collaborateurs dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, s.v. « Denys l'Aréopagite », c. 286-318 (Orient) et 318-429 (Occident); celui de W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, p. 218-263; l'un et l'autre vont jusqu'au xvi^e siècle.

En Orient, bien que Denys soit « un représentant authentique de la théologie et de la spiritualité orientales..., nous nous heurtons... à une grande pauvreté de documents sur l'influence des écrits de l'Aréopagite »³³. L'auteur le mieux étudié de ce point de vue est S. Maxime le Confesseur (c. 580-662)³⁴. Polycarpe Sherwood retrouve chez lui l'influence dionysienne moins dans la technique de l'ascèse et de la vie contemplative héritée par Évagère de la tradition alexandrine que dans la théorie de la contemplation³⁵.

Au viii^e siècle, Jean Damascène (v. 675-749) exploite largement la théologie du pseudo-Denys. Mais à celui-ci la spiritualité orientale doit finalement assez peu³⁶.

En Occident, au contraire, son empreinte est fortement marquée. Jean Scot (Érigène; c. 820-870) doit beaucoup à Denys et à Maxime le Confesseur³⁷. La découverte de ces deux maîtres, dont il traduit plusieurs ouvrages, fut déterminante dans la formation et l'évolution de sa pensée. Non content de traduire Denys, il commente la *Hiérarchie céleste*³⁸. C'est la seule œuvre dont l'*Homélie sur le Prologue de Jean* contienne une citation; mais celle-ci est de première importance. Denys avait écrit : τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (*CH* IV 1; *P.G.* 3, 177 d 1-2; *S.C.* 58, p. 93-94). M. de Gandillac traduit : « car l'être de tout est la Dêité qui est au-dessus de l'être »; et il commente (p. 94, n. 1) : « Si la Dêité se situe pour lui 'au-dessus de l'être', c'est dans le même sens où le Bien platonicien, encore que

33. *Dict. de spir.*, III, c. 286.

34. Cf. *Platonismo* ..., p. 217-218 et (notes) 280.

35. *Ap. Dict. de Spir.*, III, c. 295-300, surtout 299.

36. Cf. les « conclusions » du *Dict. de Spir.*, III, c. 316-318.

37. Cf. *Dict. de Spir.*, III, c. 319-323; *Platonismo* ..., p. 266-267 et (notes) 280-281.

38. Cf. E. Jeaneau, ap. Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean* (*S.C.* 151), Paris, 1969, p. 24-34 (pour le Commentaire de Denys sur la *Hiér. Cél.*, p. 28 et n. 4) et 67-70 (« Ce que l'homélie doit au pseudo-Denys et à Maxime le Confesseur »).

tout ce qui est connaissable lui doive 'être et essence', reste cependant transcendant à l'être des intelligibles (Platon, *Rép.* 509 b). Or voici la traduction de Jean Scot : « Ut ait Dionysius Areopagita, esse omnium est superessentialis divinitas » (ch. 10, l. 36-37 Jeaneau). A cette citation, E. Jeaneau consacre un appendice (p. 323-326), où il montre comment l'homélie, désignée par son « incipit » *vox spiritualis*, a été tout récemment encore attribuée à Origène, et comment la présence d'une citation de Denys chez « Origène » a renforcé la légende de l'origine « apostolique » du *Corpus*. Ce qui nous intéresse le plus, c'est la façon dont Jean Scot a corrigé ses premières traductions, nées de l'absence de l'article en latin : « esse enim omnium est super esse divinitas (ou : divinitatis) » ; il a d'abord inséré, dans ses *Expositiones*, un pronom relatif : « esse omnium est divinitas quae plus est quam esse » ; puis, dans l'*Homélie*, l'adjectif *superessentialis*.

Au ^{xii}^e siècle, « on ne peut douter que Richard (de Saint-Victor) ait connu, directement ou indirectement, les écrits dionysiens »³⁹. L'influence dionysienne, malaisée à délimiter chez S. Bernard, est plus manifeste chez les cisterciens Guillaume de Saint-Thierry⁴⁰ et Isaac de l'Étoile⁴¹.

Au ^{xiii}^e siècle, S. Albert le Grand (mort en 1280, six ans après son disciple Thomas d'Aquin) emprunte à Denys la plupart de ses thèmes néoplatoniciens. Dans ses traités le mot *Dionysius* revient à peu près 1200 fois. Pour sa théologie mystique, l'idée de l'*exitus* et du *reditus* est aussi fondamentale que dans les écrits aréopagitiques⁴² : toutes choses sortent de Dieu comme de leur principe et se rapportent à lui comme à leur fin.

C'est par Albert le Grand que Thomas d'Aquin a connu Denys. « Son commentaire aux *Noms divins* se place dans la tradition ouverte par Maxime le Confesseur, qui devait rendre Denys intelligible au monde occidental »⁴³. La *Somme théologique* « est une construction à fond néoplatonicien sur le thème de l'*exitus-reditus* »⁴⁴.

39. *Dict. de Spir.*, III, c. 325 (G. Dumeige).

40. *Ibid.*, c. 335.

41. *Ibid.*, c. 339.

42. *Ibid.*, III, c. 348 (J. Turbessi).

43. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, p. 195, cité par J. Turbessi ap. *Dict. de Spir.*, III, c. 352.

44. J. Turbessi, *ibid.*, c. 354.

Aux ^{xiv} et ^{xv} siècles⁴⁵, les maîtres sont les mystiques rhénans : Eckhart († vers 1327), Tauler († vers 1361)⁴⁶, Ruusbroec (mort en 1381), et le chancelier de la Sorbonne Jean Gerson († 1429), pour qui Denys «est le premier à avoir spéculé sur la mystique»⁴⁷. Je cite ici André Combes, le spécialiste de Gerson, qui termine ainsi sa notice du *Dictionnaire de Spiritualité* : «Plus Gerson change, plus sa pensée se rapproche simultanément de l'expérience mystique la plus consciente de sa spécificité, et du texte même du 'divin Denys'»⁴⁸. Avec Gerson, nous sommes entrés dans le ^{xv} siècle ; à ce ^{xv} siècle, qui va connaître la Renaissance italienne, appartient encore Nicolas de Cues (1401-1464)⁴⁹ et Marsile Ficin (1433-1499).

Arrêtons-nous à ce grand nom⁵⁰.

Pour Ficin, Denys est à la fois «christianae theologiae columen» et «platonicae disciplinae culmen». «J'aime Platon en Jamblique, je l'admire en Plotin, mais je le vénère en Denys». «Je suppose que les platoniciens antérieurs à Plotin, tels qu'Ammonius et Numénius, peut-être même de plus anciens, ont lu les livres de Denys avant qu'ils soient cachés, par suite de je ne sais quelle calamité de l'Église. De ce premier contact les étincelles vraiment platoniciennes de Denys rejaillirent sur Plotin et sur Jamblique, et c'est l'origine de cet embrasement»⁵¹.

Si les emprunts à Denys sont nombreux chez Marsile, bien que le plus souvent anonymes, les citations littérales sont plus rares. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, pour laquelle nous disposons d'une édition critique et d'une traduction française complète⁵², je retiens la plus longue, tiré du ch. 4 des *Noms divins* (709 d-712 a); elle adapte la fin du §12 et le début du §13; seule la dernière phrase traduit assez exactement le grec : «(divina

45. *Ibid.*, c. 358 sv.

46. Sur Eckhart et Tauler, cf. *Platonismo* ..., p. 278 et (notes) 284.

47. A. Combes, ap. *Dict. de Spir.*, III, c. 368.

48. *Id.*, *Ibid.*, c. 375.

49. Cf. *Dict. de Spir.*, III, c. 375-378 (M. de Gandillac); *Platonismo* ..., p. 279-280 et (notes) 284.

50. Cf. R. Marcel, ap. *Dict. de Spir.*, III, c. 383-386, et surtout dans son *Marsile Ficin*, Paris, 1958; *Platonismo*, p. 285-286 et (notes) 300-301.

51. *Ficini opera*, Bâle, 1561, p. 1013 et 925, citées par R. Marcel, ap. *Dict. de Spir.*, III c. 384.

52. Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, I-II, 1964; III, 1970.

unitas) inferiora ... propter indigentiam ad superiora convertit fruendi cupiditate, superiora propter abundantiam ad inferiora deflectit studio providendi, quo divinam providentiam imitentur»; ce que R. Marcel traduit : « (L'unité divine) tourne vers les supérieurs, grâce à leur désir d'en jouir, ceux que leur indigence rend inférieurs, penche vers les inférieurs ceux que leur abondance rend supérieurs, grâce au désir d'exercer leur providence qui leur permet d'imiter la divine Providence »⁵³.

Pour revenir à l'ancien étudiant de Padoue par qui nous avons commencé, un mot sur Pic de la Mirandole (1463-1494). Le P. de Lubac a montré que ses relations avec Marsile Ficin « ne semblent pas avoir jamais été très intimes »⁵⁴. Leur interprétation de Denys n'était pas tout à fait la même; celle de Pic est plus « thomiste », et Marsile reprochait au *De ente et uno* de son émule (de trente ans plus jeune !) d'aligner Platon sur Aristote. Mais « pour n'être pas néoplatonicienne, la doctrine du *De ente et uno* n'en a pas moins son couronnement mystique » et s'engage finalement dans la « grande voie » ouverte par Denys. Cette place de l'Aréopagite dans la Renaissance florentine marque peut-être un sommet de son influence⁵⁵.

53. *Ibid.*, XVI 6, p. 130 Marcel.

54. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974, p. 272-280, surtout p. 272 et 279.

55. Quelques ouvrages importants sur Denys n'ont pas eu l'occasion d'être cités au cours de l'exposé. Voici les principaux :

J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruges et Paris, 1959;

M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milan, 1963;

P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan, 1967;

B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, 1976;

B. Faes, *Il « Corpus Dionysianum » nel Medioevo*, Rassegna di studi: 1900-1972, Bologne 1977.

DENYS L'ARÉOPAGITE ET LES ORACLES CHALDAÏQUES*

C'est sans doute à travers Proclus que Denis a connu les *Oracles*. Mais Proclus lui-même les interprétait à la lumière de Jamblique, dont la *Théologie chaldaïque*, aujourd'hui perdue, comptait au moins 28 livres. J'ai cherché à démêler ces rapports de Jamblique et de Proclus avec les *Oracles* dans les *Notices* des éditions de 1966 et de 1971. Or Proclus commentateur des *Oracles* devait conduire à Denys; à plusieurs endroits de son ouvrage, Hugo Koch rencontrait la «théologie chaldéenne»; il le fait surtout à propos de la «fleur de l'intellect», sur laquelle nous allons revenir¹. Peut-être l'aurait-il citée davantage si des index complets lui avaient permis de multiplier les parallèles.

Ce travail a fini par se faire. En 1941 paraissaient à Louvain les *Indices Pseudo-Dionysiani* d'Albert Van den Daele, et la recension si dense de Willy Theiler en montrait l'intérêt pour l'étude des *Oracles*². Theiler venait de publier son mémoire sur «Les oracles chaldaïques et les hymnes de Synésius», dont A.-J. Festugière pouvait écrire en 1953 qu'avec l'édition de Kroll il constituait toute la bibliographie des *Oracles*³. Celle-ci, depuis, a progressé; qu'il suffise de nommer

* *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXIV, 1977, p. 187-190.

¹ H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte, I, 2-3), Mayence 1900, p. 162.

² *Theologische Literaturzeitung*, 69, 1944, c. 71-72.

³ W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schriften der Königsb. G. Gesellschaft, Geistesw. Kl., 18, 1), Halle, 1942 = *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 252-301. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris 1953, p. 53 et n. 3-4.

Hans Lewy⁴. En raison de sa date, la recension de Theiler n'a guère attiré l'attention. Elle reste cependant fondamentale.

La meilleure manière d'étudier l'influence des Oracles sur Denys paraît être, comme pour Synésius⁵ et cette fois encore à la suite de Theiler, la comparaison des vocabulaires. Examinons rapidement quelques termes, et du coup certains thèmes.

Dès l'abord, l'index des *Oracles chaldaïques* relève de ces mots qu'il semble intéressant de chercher dans le *Corpus dionysiacum*, La plupart des exemples appartiendront à la *Hiérarchie céleste*, qui a bénéficié d'une édition critique⁶ et que la préparation de ce colloque nous a fait revoir.

Soit l'adjectif ἀδάμαστος. En face d'un cas des *Oracles* (fr. 99), ἀδαμάστω τῷυχένι... «d'une nuque indomptée subissant le servage», il y en a deux au chapitre xv de la *Hiérarchie*: au § 2 (332 c), où M. de Gandillac le traduit «inflexible», et au § 8 (336 d), où il le rend par «indomptable».

Voici, plus significatifs, trois attributs fréquents dans la théologie négative. Ἀτύπωτος fait oxymoron avec τυποῦσθαι au fr. 144: «ce qui était sans forme prend forme», avec τύπος en CH II 2, 140 a: «les figures de ce qui est sans figure». Ἀφθεγκτος, chaldaïque d'après Theiler (c. 72), est commun aux *Oracles* et à Denys; mais les *Oracles* ont seuls, par deux fois, ἄφραστος.

Βάθος et βυθός pourraient être de même racine d'après le *Dictionnaire étymologique* de P. Chantraine. Βάθος se trouve de part et d'autre; mais les *Oracles* ont seuls, deux fois, βυθός, qui, chez Denys, est remplacé par γνόφος «ténèbres», peut-être en souvenir d'*Exode*, 20, 21; parmi les cinq cas de la *Théologie mystique*, celui du début (I 1, 597) a) est associé à σιγή (lequel est qualifié de κρυφιδύστος) et, par oxymoron («Paradox» Theiler), est dit ὑπέρφωτος⁷; or la σιγή du fr. 16 équivaut au βυθός du fr. 18. Δεσμός, deux fois représenté dans les *Oracles*,

⁴ H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Publications de l'I. F. A. O., Recherches d'archéologie..., 13), Le Caire 1956.

⁵ Cf. *Oracles chaldaïques*, Paris 1971, p. 37-41.

⁶ Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, introduction par R. ROQUES, étude et texte critiques par G. HEIL, traduction et notes par M. DE GANDILLAC (Sources chrétiennes, 58), Paris 1958.

⁷ Sur ce texte, cf. W. THEILER, c. 72. VAN DEN DAELE donne comme lemme l'impossible κρυφιδύστης, rectifié par LAMPE.

manque chez Denys, dont il «lierait» pourtant si bien l'univers⁸. Par contre, si διαπόρθος ne se trouve qu'au fr. 78, où je l'ai commenté, l'idée de «transmission», si dionysienne, remplit la *Hiérarchie céleste* de mots de la même famille: 2 fois διαπόρθμευσις, 4 fois διαπορθμευτικός, 10 fois διαπορθμεύειν. Theiler (c. 72) les rapproche d'ὄχετός, «canal», 4 fois attesté dans les *Oracles* et 2 fois dans la *Hiérarchie*.

De part et d'autre, le feu et la lumière jouent un grand rôle. La *Hiérarchie* dit de la Parole de Dieu (ἡ θεολογία): «Elle privilégie les symboles sacrés tirés du feu (xv 2, 328 d)... Autour des essences célestes elle situe... des fleuves de feu à l'irrésistible impétuosité... En bref c'est bien, à tous les niveaux, l'imagerie tirée du feu qu'elle honore avec prédilection» (xv 2, 329 a). Dans ce passage, longuement commenté par M. de Gandillac, on aura noté l'«impétuosité» des fleuves de feu, ἀσχύτῳ ῥοίζῳ. Or l'emploi de ῥοίζεσθαι dans les *Oracles* semblait à P. Chantaine «particulièrement saisissant»⁹; il soulignait ainsi une communication où j'insistais sur l'expressivité du vocable ῥοῖζος «vrombissement», onomatopéique et théurgique, dont les *Oracles* ont aussi un exemple (fr. 107, v. 5)¹⁰.

Le feu divin a, dans la *Hiérarchie*, des étincelles, σπινθήρας (vii 11, 569 a). Or la valeur «chaldaïque» de σπινθήρ ressort non seulement de son emploi au fr. 44, v. 1, mais des parallèles de Synésius¹¹.

La «fleur du feu», πυρὸς ἄνθος, qui revient plusieurs fois dans les *Oracles*, nous introduit à la «fleur de l'intellect», νοῦ ἄνθος, déjà mentionnée tout à l'heure. Dès 1900, H. Koch en faisait le «principe matériel» du système de Proclus, comme de la fidélité aux *Oracles* son «principe formel»¹². Ce *flos intellectus*, *apex mentis*, deviendra avec Guillaume de Saint-Thierry la *principalis affectio* du moyen âge¹³. Curieusement, cependant, l'expression νοῦ ἄνθος ne paraît pas se trouver comme telle chez Denys. Les *Indices* de Van den Daele ne signalent que deux cas d'ἄνθος (au pluriel ἄνθη): l'un appartient aux *Noms divins*, II 7, 645 b: le Père est la «divinité Source», πηγαία θεϊότης, dont Jésus

⁸ Cet «univers» fait allusion au titre de R. ROQUES, *L'univers dionysien* (Théologie, 29), Paris 1954.

⁹ *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1964, p. 185.

¹⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹¹ Cf. *Oracles chaldaïques*, p. 40.

¹² H. KOCH, p. 154.

¹³ E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, p. 362 et n. 2-3; W. BEIERWALTES, *Gnomon*, 41, 1969, p. 133-134.

et l'Esprit sont comme les «fleurs», et non pas seulement les fleurs, mais les «lumières superessentielles», ὑπερούσια φῶτα; cet ensemble répond aux «flores et supersubstantialia lumina» du *De malorum subsistentia* de Proclus (p. 209, 27 Cousin²; II 11, 23-24 Boese); l'autre vient de la *Lettre* 9, 1105 a, au sens ordinaire de «fleurs», à côté des «bourgeons» et des «racines».

Ce n'est pas seulement dans le *noûs*, mais dans ses «profondeurs», «ce que l'intellectif a de plus divin», τὰ θεοειδέστατα τῶν νοερῶν, que réside l'organe de la vision de Dieu ¹⁴.

Ce bref exposé s'est beaucoup servi de la recension de W. Theiler. Celle que je donnais, la même année 1944, à la *Revue des Etudes grecques* énumérait quelques-uns des composés en ὑπερ – qui occupent trois pages des *Indices Pseudo-Dionysiani*. La métrique ne s'en accommodait guère, et c'est pourquoi peut-être les *Oracles* n'en emploient que trois: ὑπερχόσιμος, qui abonde chez Denys; ὑπερβάθμιος et ὑπέρχοσμος, qui manquent chez lui. Les nombreux exemples des autres composés sont à leur place dans «ce vocabulaire étrange, adapté de gré ou de force à l'expression d'une pensée à la fois néoplatonicienne et chrétienne, d'une théologie philosophique où confluent l'héritage de Proclus et les plus extraordinaires anticipations de la mystique médiévale» ¹⁵. Parmi les ingrédients du mélange, il faut, semble-t-il, compter nos *Oracles*. Une dissertation a récemment confronté ceux-ci avec le *De mysteriis* de Jamblique ¹⁶; une autre pourrait le faire avec le *Corpus* dionysien.

¹⁴ EH, IV 4, 480 a; cf. W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, p. 173.

¹⁵ R. É. G., 57, 1944, p. 281.

¹⁶ F. W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich «de mysteriis»* (Beiträge zur kl. Philologie, 26), Meisenheim 1969.

SECTION F
APPENDICE

F

LE «DISCOURS ASCÉTIQUE» D'ÉTIENNE DE THÈBES TEXTE GREC INÉDIT ET TRADUCTION*

Depuis que J.-M. Sauget en a édité ici même la version arabe¹, le « Discours ascétique » d'Étienne de Thèbes a pris sa place parmi les *Patérika*. L'accès en est grandement facilité par une traduction française qui « suit le texte arabe le plus littéralement possible »² et par la division du texte en paragraphes numérotés. La présente traduction reproduit à peu près cette numération, sauf pour le n° 67, beaucoup plus long dans le grec, et pour les nos 78-85, qui y sont remplacés par un autre développement³; elle doit à celle de Mgr Sauget une bonne partie des références scripturaires (quelques-unes se laissent mal identifier), plus d'une expression heureuse et souvent un secours dans l'interprétation.

Le texte grec est celui du Parisinus graecus 1066, des XI^e-XII^e siècles, fol. 86r-94r; il fait suite à un traité d'Éphrem *Περὶ τοῦ μὴ ῥέμβεσθαι τοὺς ὀφθαλμοὺς* (fol. 84v-86r) et en précède un de l'abbé Isaïe *Περὶ ταπεινώσεως καὶ καταστάσεως ἀρχαρίων*. Je l'ai collationné en juillet 1967 à la Bibliothèque Nationale et plusieurs fois revu depuis sur la photocopie que Mgr Sauget a bien voulu me communiquer; je n'ai pu, malheureusement, le comparer à celui d'un ms. de l'Athos (Lavra 248 = Γ' 8), signalé par J. Darrouzès⁴.

J'ai corrigé tacitement les fautes d'orthographe du manuscrit, et notamment les fautes, très nombreuses, d'itacisme; je n'ai signalé que des cas spéciaux, comme les futurs de l'indicatif après *ἵνα* (ainsi n° 3 *γνώρισεις* pour *γνώρισης*); ces formes, dont la « syntaxe » de l'auteur pouvait s'accommoder, doivent être pour la plupart des aoristes du subjonctif; mais certaines, comme *ἐπακούσεται* aux nos 56 et 64, n'admettent pas cette correction. Les leçons citées dans les notes sont celles du manuscrit.

* *Le Muséon*, 82 (1969), 35-59.

¹ *Le Muséon*, 77 (1964), p. 367-406.

² *Ibid.*, p. 375.

³ *Ibid.*, p. 392, n° 78, n. 1.

⁴ Cf. l'article *Étienne le thébain*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1961, col. 1525.

Pas plus que l'éditeur de la version arabe je n'ai « cherché à indiquer les parallèles possibles avec d'autres textes ascétiques »⁵. La comparaison pourrait se faire un jour, compte tenu des *Ἐντολαί* éditées par K.I. Dyobouniotis⁶; le Suppl. grec 1329, du XIII^e siècle (f.124v-126r), que j'ai collationné à la Nationale, en permettrait une nouvelle édition si le ms. n'était mutilé : du folio 125 (r et v), lacéré verticalement, il ne reste que des bandes de 4 à 9 lettres; je n'ai pu lire que les 10 lignes du fol. 124v et les 17 du fol. 126r. Quant à la *Διάταξις*, son attribution à Étienne de Thèbes demeure hypothétique⁷.

⁵ J.-M. SAGUET, *art. cité*, p. 375.

⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 367 et n. 2.

⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 368-369.

ΣΤΕΦΑΝΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΘΗΒΑΙΟΥ ΛΟΓΟΣ ΑΣΚΗΤΙΚΟΣ

1 *Πρῶτον μὲν, τέκνον, ἀποτάσσου τῷ κόσμῳ · ἀποτάσσου τῇ γῇ σου, τοῖς συγγενέσιν σου · ἀποτάσσου τῇ ὕλῃ τῇ φαινομένῃ, τοῦτ' ἐστὶν τὴν μέριμναν τοῦ αἰῶνος τούτου, ἵνα ἴδῃς τὴν καλὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν · 2* *περίελε τὸ κάλυμμα ἀπὸ τῆς καρδίας σου, ἵνα βλέπῃς · ἀποτάσσου τὰ ὁρατά, ἵνα ἴδῃς τὰ ἀόρατα · 3* *γινέσθω φυλακὴ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ἵνα γνωρίσῃς¹ τοὺς κινοῦντάς σε, ὅτι τῶν τελείων ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ · τοῦτ' ἐστὶν ἡ φυλακὴ τῆς καρδίας.*

3. ¹ *γνωρίσεις.*

D'ÉTIENNE, MOINE THÉBAIN, DISCOURS ASCÉTIQUE

1 Tout d'abord, mon enfant, renonce au monde¹; renonce à ta terre, à tes parents (*Gen.*, XII, 1); renonce à la matière apparente, c'est-à-dire au souci de ce monde, afin de regarder le beau royaume des cieux; 2 enlève le voile de ton cœur, afin de voir; renonce au visible, afin de voir l'invisible; 3 qu'il y ait une garde en ton cœur, afin que tu connaisses ceux qui te troublent¹; car aux parfaits revient la nourriture solide, eux qui par l'habitude ont entraîné leurs sens à discerner le

1. ¹ Sur *ἀποτάττεσθαι*, voir A.J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks* Berkeley, 1954, p. 155, n. 22.

3. ¹ *κινοῦντάς*; l'arabe a lu *οἰκοῦντάς*?

4 Τέκνον, φοβήθητι τὸν θεὸν καὶ ἀποτάσσου τῇ ὑπερηφανίᾳ, ἀποτάσσου τῇ κακίᾳ, ἀποτάσσου τῷ ζήλῳ, ἀποτάσσου τῇ κενοδοξίᾳ, ἀποτάσσου τῇ καταλαλιᾷ, ἀποτάσσου τῇ πολυλογίᾳ, **5** ἀποτάσσου τῇ ἐπιθυμίᾳ τῶν ὀφθαλμῶν σου, ἀποτάσσου τῇ διψυχίᾳ, ἀποτάσσου τῇ φυσιώσει, ἀποτάσσου τῇ μικροψυχίᾳ, ἀποτάσσου τῷ θυμῷ καὶ τῇ ὀργῇ, ἀποτάσσου τῷ γογγυσμῷ καὶ τῇ ταραχῇ. **6** Τέκνον, μὴ γίνου ¹ αὐθάδης · ἀποτάσσου τοῖς θελήμασιν τῆς γαστροῦ σου καὶ τῷ γέλῳτι, καὶ μὴ περισποῦ ². **7** ἀποτάσσου τοῦ ¹ μυκτηρίζειν ἄνθρωπον · καὶ μὴ γίνου φιλόνεικος ἐν μηδενὶ πράγματι · ἀποτάσσου τῇ κακοηθείᾳ καὶ τῇ ἐννεώσει ². **8** ἀποβαλοῦ τὴν καὶνὴν ¹ λύπην καὶ μὴ ἀκηδιάσης ². ἀποτάσσου τῇ ἀκρασίᾳ · μὴ γίνου δειλιῶν, ἵνα μὴ πέσης εἰς πόλεμον. **9** Υἱέ, γίνου εὐθύς ¹ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου καὶ λόγοις · ὁ θεὸς γὰρ λόγους εὐθεῖς ² ἀγαπᾷ · **10** καὶ μὴ γίνου φιλήδονος μηδὲ ἀναιδὴς τῷ προσώπῳ, ἀλλὰ κτῆσαι σεαυτῷ ¹ τὴν καλὴν αἰσχύνην. Μὴ γίνου ἀνήκοος, ἵνα μὴ ἀποθάνης ἐν οὐ καιρῷ σου. **11** Τέκνον, μὴ γίνου φιλάργυρος · αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ρίζα πάντων τῶν κακῶν. **12** Μὴ γίνου σχηματώδης, μηδὲ ἐπιθύμει τῆς ἀλλοτριῶν. **13** Φεῦγε ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, ἵνα μὴ γένῃ δοῦλος τῆς ἐπιθυμίας. Μὴ γίνου ἄπληστος, ἀλλὰ

6. ¹ ε corr. ex ε. — ² Sic.

7. ¹ Sic. — ² Alt. v add. postea; leg. ἐννοήσει?

8. ¹ Leg. κενὴν. — ² ἀκηδιάσεις.

9. ¹ ἐσθῆς. — ² ἐσθεῖς.

10. ¹ δὲ αὐτῷ.

bien et le mal; c'est cela, la garde du cœur. **4** Mon enfant, crains Dieu, renonce à l'orgueil; renonce à la malice, renonce à la jalousie, renonce à la vanité, renonce à la médisance, renonce à la loquacité, **5** renonce au désir de tes yeux, renonce à l'irrésolution, renonce à l'enflure, renonce à la pusillanimité, renonce au courroux et à la colère, renonce à la grogne et au trouble. **6** Mon enfant, ne sois pas entêté; renonce aux volontés de ton ventre et au rire, et ne te dissipe pas; **7** renonce à railler un homme; et ne sois contentieux en aucune affaire; renonce à la malignité et aux pensées (?); **8** rejette la tristesse et l'acédie; renonce à l'incontinence; ne sois pas lâche, afin de ne pas tomber au combat. **9** Mon fils, sois droit en toutes tes actions et paroles; car Dieu aime les paroles droites; **10** et ne sois pas voluptueux ni impudent de visage, mais acquiers-toi la belle honte. « Ne sois pas indocile, pour ne pas mourir avant ton temps » (*Eccl.*, vii, 17). **11** Mon enfant, ne sois pas cupide, car « c'est la racine de tous les maux » (1 *Tim.*, vi, 10). **12** Ne sois pas hypocrite et ne convoite pas le bien d'autrui. **13** Fuis loin du péché, pour ne pas devenir esclave de la convoitise. Ne sois pas insatiable, mais fuis loin de la

φεύγε ἀπὸ τῆς πονηρίας. **14** Μὴ ἀκολουθήσης τοῖς θελήμασιν σου τοῖς σαρκίνοις, ἀλλὰ κρατεῖου ἐν αὐτοῖς. **15** Μὴ γίνου κλέπτης, ἀλλ' ἀπόστα ἀπὸ τοῦ ψεύδους. Μὴ γίνου σκληρός, ἀλλὰ πραῦς. **16** Τέκνον, μὴ γίνου ταραχώδης καὶ φιλόκοσμος. **17** καὶ μὴ ἐξενέγκης λόγον ἀπὸ τόπου εἰς τόπον. **18** Τέκνον, κτῆσαι σεαυτῷ τὴν καλὴν ὑπακοήν, **19** καὶ μὴ σχηματίζει σεαυτόν, ἀλλὰ κτῆσαι σεαυτῷ ἕξιν τῆς θεότητος. **20** Μὴ γίνου κακοπράγμων μηδὲ δόλιος · μηδὲ περιπατήσης ¹ μετὰ στραγγαλιώδους, ὅτι πάντα ταῦτα ἔργα εἰσὶν τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου. **21** Τέκνον, φοβήθητι τὸν θεὸν καὶ φεῦγε ἀπὸ τούτων πάντων · μὴ γίνου θρασύς, ἀλλὰ πρᾶος, ὅτι πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. **22** Γίνου ταπεινός, ὁ θεὸς γὰρ τῶν ταπεινῶν ἐστίν. **23** ταπεινῶσόν σου τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ, καὶ οὐ κατισχύσει σου ὁ διάβολος · γίνου ἡσύχιος καὶ ταπεινὸς πᾶσιν ἀνθρώποις. **24** Πρόσεχε τῷ διδασκάλῳ σου, πῶς περιεπάτει ἐν ταπεινοφροσύνῃ, τύπον ἡμῖν δεικνύων, ἵνα διακολουθήσωμεν τοῖς ἵχνεσιν αὐτοῦ. **25** Υἱέ, πρόσεχε πᾶσιν τοῖς ἁγίοις, πῶς περιεπάτησαν ἐν ταπεινοφροσύνῃ · **26** πρόσεχε Ἀβραὰμ τῷ πιστῷ, ταπεινοῦντι ἑαυτὸν καὶ λέγοντι ὅτι γῆ εἰμι καὶ σποδός · **27** πρόσεχε Μωϋσῇ λέγοντι · ἰσχνόφωνός εἰμι καὶ ἀτμὶς ἐκ τῆς χύτρας · **28** ἶδε Ἡσαΐαν κράζοντα καὶ λέγοντα · πᾶσα ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν ὡς

20. ¹ περιπατίσεις.

malice. **14** Ne suis pas tes volontés charnelles ; domine-les. **15** Ne sois pas voleur, mais abdique le mensonge. Ne sois pas dur mais doux. **16** Mon enfant, ne sois pas turbulent ni mondain ; **17** et ne colporte pas de propos d'un lieu à l'autre. **18** Mon enfant, acquiers-toi la belle obéissance, **19** et ne te sophistique pas, mais acquiers-toi des mœurs divines. **20** Ne sois pas malfaisant ni fourbe ; et ne fais pas route avec un homme tortueux, parce que toutes ces œuvres-là sont du vieil homme. **21** Mon enfant, crains Dieu et fuis loin de tout cela ; ne sois pas effronté mais doux, parce que « les doux hériteront la terre » (*Matth.*, v, 5). **22** Sois humble, car Dieu est aux humbles ; **23** humilie ton âme devant Dieu, et le diable ne prévaudra pas sur toi ; sois calme et humble avec tous les hommes. **24** Regarde ton maître, comme il marchait dans l'humilité, nous proposant un modèle « afin que nous suivions ses traces » (1 *Petr.*, II, 21). **25** Mon fils, regarde tous les saints, comme ils ont marché dans l'humilité ; **26** regarde Abraham le croyant, qui s'humiliait et disait : « Je suis terre et cendre » (*Gen.*, XVIII, 27) ; **27** regarde Moïse qui disait : « Je suis faible de voix, une fumée qui sort de la marmite » (*Ex.*, IV, 10) ; **28** vois Isaïe s'écrier et dire : « Toute ma justice est comme un linge souillé » ¹ (*Is.*, LXIV, 5).

28. ¹ Litt. « Le linge d'une femme qui a ses règles ».

ῥάκος ¹ ἀποκαθημένης ἐνώπιόν σου. **29** Καὶ ὁ σωτὴρ διδάσκων τοὺς ἀκολουθοῦντας αὐτῷ λέγει · ἐὰν ποιήσητε ταῦτα πάντα, εἴπατε ὅτι · ἀχρεῖοι δοῦλοί ἐσμεν, ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιθήκαμεν. **30** Οἱ οὖν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες ταπεινοῦσιν ἑαυτοὺς πᾶσιν ἀνθρώποις, ὅτι γῆ ἐστὶν ἐν ὑψηλοῖς καὶ ἐν ταπεινοῖς κειμένη, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπ' αὐτοὺς ἐπιβλέπουσιν. **31** Πορεύου ἐν ἀκτημοσύνῃ, ὅτι πενία ἄνδρα ταπεινοῖ· μὴ ἀφήσης ¹ σεαυτῷ εἰ μὴ τὰ αὐταρκῇ διατροφήν καὶ σκεπάσματα · τὰ δὲ λοιπὰ δὸς τοῖς χρεῖαν ἔχουσιν, κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ, ἵνα σχολάσης ² τῷ θεῷ · καὶ δίδωσίν σοι ὁ θεὸς γνώσιν τοῦ γινῶναι αὐτόν · **32** σχολάσον τῷ θεῷ, ἵνα ἀποκαλυφθῶσί σοι οἱ ὀφθαλμοί. Υἱέ, γίνου περισσεύων εἰς τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ τὸ ἔργον τοῦ κόσμου · **33** γίνου ἐπιθυμητῆς παντὸς λόγου ἀγαθοῦ, λόγον δὲ εἰς ὃν οὐ κερδαίνεις ¹ μὴ θελήσης ἀκοῦσαι τὸ σύνολον. Εἶπεν γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι · τὰ ἐμὰ πρόβατα τῆς ἐμῆς ἀκούει φωνῆς · καὶ · ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει. **34** Υἱέ, ἐὰν καθεσθῇς ἀνὰ μέσον μειζοτέρων σου, θέλησον ἀκοῦσαι μᾶλλον ἢ λαλῆσαι · μὴ γίνου προπετῆς ἐν λόγῳ σου, ἵνα μὴ γένη πέρπερος · **35** γίνου κύριος τῆς καρδίας σου καὶ χαλίνωσόν

28. ¹ ῥάκος.

31. ¹ ἀφίσεις. — ² σχολάσεις.

33. ¹ κερδένης.

29 Et lorsque le Sauveur enseigne ses disciples, il dit : « Quand vous aurez fait tout cela, dites : « Nous sommes des serviteurs inutiles ; ce que nous devions faire, nous l'avons fait » (*Luc.*, xvii, 10). **30** Ainsi donc ceux qui ont été semés dans la bonne terre s'humilient devant tous les hommes, parce que la terre couvre les hauteurs et les fonds, et que les yeux du Seigneur se portent sur les humbles (cf. *Ps.* ci [cii], 17). **31** Marche dans le dénuement, parce que la pauvreté humilie l'homme ; ne garde pour toi que le suffisant en fait de nourriture et de vêtement ; donne le reste aux indigents selon le précepte du Christ, afin de vaquer au service de Dieu ; et Dieu te donne de le connaître ; **32** vague pour Dieu, afin que tes yeux soient décillés. Mon fils, abonde pour l'œuvre de Dieu, par-dessus l'œuvre du monde ; **33** sois avide de toute bonne parole, et celle dont tu ne tire(rai)s pas profit, ne consens absolument pas à l'entendre. Car le Seigneur a dit dans l'Évangile : « Mes brebis entendent ma voix » (*Ioḥ.*, x, 3) ; et « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu » (*Ioḥ.*, viii, 47). **34** Mon fils, si tu sièges au milieu de plus grands que toi, aime à écouter plutôt qu'à parler ; ne sois pas précipité en ton langage, pour ne pas être insensé ; **35** sois maître de ton cœur et refrène ta langue (cf. *Iac.*, I, 26).

σου τὴν γλῶσσαν. Μὴ ἡδέως ἄκουε λόγον κατὰ τινος, ἵνα ἔσῃ εἰρηνικὸς μετὰ πάντων ἀνθρώπων, ὅτι πάντες οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ εἰρήνῃ ὑπάρχουσιν καὶ ὁ θεὸς οἰκεῖ ἐν αὐτοῖς · γέγραπται γάρ · εἰρήνῃ πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν νόμον σου · οἱ οὖν τὸν θεὸν ἀγαπῶντες εἰρηνεύουσιν μετὰ πάντων ἀνθρώπων. **36** Τέκνον, ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ἔντιμος ἐνώπιον σοῦ · ἐὰν καθεσθῇς εἰς τὸ κελλίον σου, μὴ ἀφήσῃς ¹ τὸν λογισμόν σου ἔξω ῥέμβεσθαι · αἴτησον τὸν θεόν, ἵνα γνωρίσῃς ² τοὺς κινουντάς σε · **37** καθήμενος εἰς τὸ κελλίον σου, μὴ γίνου ὥσπερ τάφος, ἀλλὰ γίνου ὡς συμπόσιον μεστὸν χρυσίου καὶ ἔχων ¹ φύλακας νυκτὸς καὶ ἡμέρας · οἱ δὲ φύλακές εἰσιν αἱ δυνάμεις τοῦ θεοῦ αἱ φυλάττουσαι τὸ ἡγεμονικόν σου, τοῦτ' ἐστὶν τὴν γνῶσιν καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν μακροθυμίαν καὶ τὴν ἐγκράτειαν, τὴν ἀπλότητα καὶ τὴν ἀκακίαν, τὴν ἀγνότητα καὶ τὴν σωφροσύνην, τὴν ἀγάπην, τὸ ὁμόφρον ² καὶ τὴν ἀλήθειαν · ταῦτά ἐστιν τὰ κυκλοῦντα τὸν ἄνθρωπον, ἵνα μὴ ἐγκλίνῃ 'δεξιᾷ μῆτε ἀριστερᾷ. Αὕτη ἐστὶν ἡ πανοπλία ἣν ἐνδύεται ἄνθρωπος καὶ γίνεται δυνατὸς ἐν πολέμῳ καὶ ἐκκλίνει παρεμβολὰς τῶν ἐχθρῶν, τοῦτ' ἐστὶ τοὺς πονηροὺς λογισμοὺς τοὺς πολεμοῦντας μετ' αὐτοῦ. **38** Τέκνον, ἐὰν καθεῖξῃ εἰς τὸ κελλίον σου, γίνου ὡς τεχνίτης κυβερνήτης κυβερνῶν

36. ¹ ἀφίσεις. — ² γνωρίσεις.

37. ¹ Sic. — ² ὁμόφρονον.

N'entends pas volontiers médire de quelqu'un, afin d'être en paix avec tous les hommes, parce que tous les saints de Dieu sont en paix et Dieu habite avec eux ; car il est écrit : « Paix abondante à ceux qui aiment ta loi » (*Ps.* cxviii (cxix), 165). **36** Mon enfant, que tout homme soit en honneur devant toi ; si tu es assis dans ta cellule, ne laisse pas tes pensées « vagabonder au dehors » (*Prov.*, vii, 12) ; demande à Dieu de connaître ceux qui te troublent ; **37** assis dans ta cellule, ne sois pas comme un tombeau, mais comme une salle pleine d'or et gardée nuit et jour ; et les gardes sont les puissances de Dieu qui gardent ton esprit ¹, c'est-à-dire la connaissance, la foi, la longanimité, l'abstinence, la simplicité et l'innocence, la chasteté et la tempérance, la charité, la concorde et la vérité ; ce sont là les garde-fou de l'homme, afin qu'il ne dévie ni à droite ni à gauche. Voilà l'armure que l'homme revêt et qui le rend puissant à la guerre pour repousser les attaques des ennemis (cf. *Éph.*, vi, 11 et 13), c'est-à-dire les mauvaises pensées qui lui font la guerre. **38** Mon enfant, lorsque tu es assis dans ta cellule, sois comme le pilote exercé qui pilote son navire, attentif au vent, (pour voir) d'où il peut venir et vers où, s'il

37. ¹ Litt. : ton « principal », ἡγεμονικόν.

τὸ ἴδιον πλοῖον, προσέχων τῷ ἀνέμῳ ἐκ ποίων μερῶν ἔρχεται ποι, εἰ ἐπιτήδειος ἢ ταραχώδης · γίνου ἰσχυρὸς ἐν πολέμῳ κράζων καὶ λέγων · ἐξεγέρθητι, βορρᾶ, καὶ ἔρχου, νότε · διάπνευσον κῆπὸν μου καὶ δοσάτωσαν ὁσμὴν ἀρώματά μου. **39** Καθήμενος ἐν τῷ κελλίῳ σου, μὴ γίνου ὡς κριτής, ἀλλὰ ποιήσον σεαυτῷ¹ κριτὴν τὸν θεόν καὶ δικαστήν · **40** μὴ ἀποκάμης εὐχόμενος, ἵνα ἐπακούσεται σου. **41** Ἐν καμάτῳ ὢν, ἔλπισον ἀνάπαυσιν · **42** πάρεχε σεαυτὸν τῷ θεῷ ἐν ὅλῃ ἰσχύϊ σου, ἵνα ὁ θεὸς πολεμήσῃ¹ ὑπὲρ σοῦ καὶ ἐξέλῃται σε καὶ δώσῃ² σοι δύναμιν πολεμεῖν μετὰ τῶν πολεμούντων σε · ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν δύνασαι, ἀλλ' ἂν δεηθῇ τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ δύναμιν καὶ φυλακὴν καὶ γνώσιν καὶ φρόνησιν · καὶ ἐν τῇ βουλῇ αὐτοῦ ὁδηγήσῃ αὐτόν.

43 Καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ σου μὴ γίνου ρεμβόμενος ἔξω, ἀλλὰ νῆψον κατὰ σεαυτόν · μάθ' αὖ ὡς¹ κάθη ἐν τῷ κελλίῳ σου. Μὴ γίνου ὥσπερ κτήνος ἐλαυνόμενον, ἀλλὰ γίνου ὥσπερ ἄνθρωπος ἐλαύνων κτήνος. Καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ σου, ἔχε φυλακὴν · μὴ τὸ σῶμα μόνον ἔχε ἐν τῷ κελλίῳ σου, τὴν δὲ ψυχὴν εἰς Αἴγυπτον · καὶ μὴ ὁμοιωθῇς² τῷ λαῷ εἰς τὴν ἔρημον ὄντι, τὴν δὲ ψυχὴν, εἰς Αἴγυπτον³ · ἀλλ' ἀπόκλεισον τὸ σῶμα, ἀπόκλεισόν σου τοὺς λογισμοὺς, ἵνα κτίσῃς⁴

40. ¹ σεαυτόν.

42. ¹ πολεμήσει. — ² δώσει.

43. ¹ ἐστὼς. — ² ὁμοιοθεῖς. — ³ Add. ἔχοντι ? — ⁴ κτίσις.

est calme ou tempétueux ; sois fort à la guerre, t'écriant et disant : « Éveille-toi, borée ; viens, notus : souffle à travers mon jardin et que mes parfums embaument » (*Eccl.*, xxiv, 15). **39** Assis dans ta cellule, ne sois pas comme un arbitre, mais fais de Dieu ton arbitre et ton juge ; **40** ne te lasse pas de prier, afin qu'il t'exauce. **41** Quand tu es malade, espère un soulagement ; **42** livre-toi à Dieu de toute ta force, afin que Dieu guerroe pour toi, te soustraie (au péril) et te donne la force de combattre ceux qui te font la guerre ; parce que sans Dieu tu ne peux rien (cf. *Ioh.*, xv, 5), mais si l'homme implore Dieu, Dieu lui donne force, garde, connaissance, prudence ; et dans ses conseils il le guidera.

43 Assis dans ta cellule, ne va pas « vagabonder au dehors » (*Prov.*, vii, 12), mais sois sobre en toi-même ; apprends, tant que tu es assis dans ta cellule. Ne sois pas comme une bête que l'on pousse mais comme un homme qui pousse du bétail. Assis dans ta cellule, reste sur tes gardes ; n'aie pas le corps seul dans ta cellule et l'âme tournée vers l'Égypte ; et ne ressemble pas au peuple qui était de corps dans le désert, d'âme en Égypte ; mais ferme ton corps, ferme tes pensées, afin de t'acquérir

σεαυτῷ τὸν εὐσεβῆ λογισμόν. **44** Εὰν καθέξῃ εἰς τὸ κελλίον σου καὶ εἰσαγάγῃ σοι ἀδελφὸς λόγους ἀργούς, μὴ προσθήσῃς ¹ αὐτοῖς τὴν καρδίαν σου, ἵνα μείνῃς ἀναπαυόμενος, ὅτι πολλοὶ εἰσιν οἱ λογισμοὶ τοῦ κελλίου. **45** Καθεζόμενος ἔχε μελέτην ἐν τῷ στόματί σου · καὶ εἰς παύση μελετῶν ἔχε φυλακὴν, ἵνα μὴ πλανήσωσίν σε οἱ ἐχθροί, ἀλλὰ μείνῃς ἐν ἀγνότητι καὶ γένηταί σοι φίλον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Καθεζόμενος δίωκε τὸν εὐσεβῆ λογισμόν τοῦ θεοῦ οἰκιακόν ¹, ἵνα νικήσῃς ² πάντας τοὺς πολεμοῦντάς σε · ὅτι βασιλεὺς παθῶν ἐστὶν ἡ μνήμη τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἐστὶν εὐσεβῆς λογισμός.

46 Καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ παρακάλεσον τὸν θεόν, ἵνα χαρίσῃται σοι χάρισμα τοῦ κελλίου · μέγα γὰρ τὸ χάρισμα τοῦ κελλίου. **47** Καθεζομένου σοῦ μὴ δίδασκε σεαυτὸν ἐκλύεσθαι ἐπὶ ἄνθρωπον προσδοκῶντα ¹· μηδὲ ἄλλος σε προσδοκήσῃ ², ἵνα ἔσῃ ἀναπαυόμενος, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ ὑπόφερε τὸν ἐρχόμενον ἐπὶ σε · εἰς ποιήσῃ ³ ἀδελφὸς κυριακὴν μίαν παρὰ σοί, ὑπόφερε ἀγάπην τοῦ θεοῦ · εἰς ἔλθῃ ἀδελφὸς εἰς τὸ ὄρος καὶ σὺ πρὸ αὐτοῦ μένῃς ⁴ ἐκεῖ, βάσταξον αὐτὸν ἕως αὐτῆς εὐρῆς κελλίου διὰ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ · καὶ τῷ ἐρχομένῳ πρὸς σὲ χορήγησον κατὰ τὴν χρεῖαν αὐτοῦ · ὅτι καὶ σύ, εἰς ἀπέλθῃς εἰς τὸ

44. ¹ προσθήσεις.

45. ¹ Cancellatum, ut videtur. — ² νικήσεις.

47. ¹ προσδοκῶντα. — ² προσδοκίσει. — ³ ποιήσει. — ⁴ μένεις.

la pensée pieuse; **44** si, quand tu es assis dans ta cellule, un frère t'apporte des paroles oiseuses, n'y attache pas ton cœur, afin de rester en repos, parce que nombreuses sont les pensées ¹ de la cellule. **45** Assis, psalmodie de bouche; et si tu interromps la psalmodie, fais bonne garde, afin que tes ennemis ne te séduisent pas et que tu restes dans la chasteté et aies pour ami l'Esprit-Saint. Lorsque tu es assis, poursuis la pieuse pensée de Dieu, afin de vaincre tous ceux qui te font la guerre; parce que ce qui règne sur les passions, c'est le souvenir de Dieu, c'est-à-dire une pensée pieuse.

46 Lorsque tu es assis dans ta cellule, invoque Dieu, afin d'être favorisé de la grâce de la cellule; car grande est la grâce de la cellule. **47** Lorsque tu es assis, ne te forme pas à te dissiper en attendant un homme; et qu'un autre ne t'attende pas, afin que tu restes en repos; mais en raison du précepte de Dieu, accueille celui qui vient chez toi; si un frère passe un dimanche chez toi, supporte-le pour l'amour de Dieu, et à qui vient à toi fournis selon son besoin; parce que, toi aussi, si tu

44. ¹ « Pensées » et « tentations » (sens fréquent de λογισμός).

ὁρος, θέλεις ἵνα πρὸς τὴν χρείαν ποιήσουσίν⁵ σοι · αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ, ταῦτά ἐστιν τὰ ἔργα τοῦ κελλίου.

48 Υἱέ, ἐὰν ἐξέλθῃς ἐκ τοῦ κελλίου σου, ἔχε τὴν καρδίαν σου ἵνα μὴ ἐξενέγκῃς τὸ πλοῖόν σου μεστὸν καὶ ἀπογομώσῃς αὐτὸ, καὶ περιπατήσεις ἔνεκα τῆς ὁράσεως τῶν ὀθαλμῶν σου καὶ τῆς ἀκοῆς τῶν ὠτίων σου · γίνου οὖν πιστός · καὶ εἴ τι ἂν ἴδῃς, γινέσθω σοι εἰς κέρδος, ἵνα ἔλθῃς ἀναπαυόμενος. **49** Καθεζόμενος οὖν, ἔχε τὴν μνήμην τοῦ θεοῦ πᾶσαν ὥραν· καὶ κυκλώσει σε ὁ φόβος αὐτοῦ πάντοτε · **50** ὅτι ὁ φόβος τοῦ θεοῦ ἐκβάλλει ἀπὸ τῆς ψυχῆς πᾶν ἁμάρτημα καὶ πᾶν κακὸν καὶ πᾶσαν ἀνομίαν · **51** ὁ κτησάμενος ἑαυτῷ τὸν φόβον τοῦ θεοῦ ἐκτήσατο πάντα τὰ χαρίσματα · ὁ ἔχων τὸν φόβον τοῦ θεοῦ ἔχει θησαυρὸν μεστὸν ἀγαθῶν · καὶ διὰ τὸν φόβον τοῦ θεοῦ πάντες ἐκκλίνουσιν ἀπὸ κακοῦ.

52 Υἱέ, καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ σου ἔστω ἡ κρίσις ἐνώπιον σοῦ καὶ ποιήσεις τὰ ἔργα τῆς ζωῆς · περιζῶσαι τὴν διδαχὴν τοῦ θεοῦ περὶ τὴν ὁσφύν σου καὶ πολλοὺς ἐχθροὺς καταπατήσεις · **53** φύλαξον τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ **54** καὶ μὴ γίνου δοῦλος τοῦ θελήματός σου ἔνεκα δόξης ἀνθρωπίνης · φύλαξον ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς κενοδοξίας τῶν ἀνθρώπων ἵνα μὴ διασκορπίσῃ¹ ὁ θεὸς τὰ ὀστᾶ σου. **55** Ὁλον τὸ

⁵ Sic.

54. ¹ διασκορπίσει.

t'en vas à la montagne, tu veux qu'on satisfasse à ton besoin ; car c'est là le précepte de Dieu, ce sont là les œuvres de la cellule.

48 Mon fils, si tu sors de ta cellule, garde ton cœur, afin de ne pas faire sortir ta barque pleine et la vider, car alors tu marcheras au gré de ce que verront tes yeux et de ce qu'entendront tes oreilles ; sois donc fidèle, et que tout ce que tu verras te soit un gain, afin que tu reviennes calme. **49** Ainsi donc, assis, garde le souvenir de Dieu à toute heure ; et sa crainte t'environnera partout ; **50** parce que la crainte de Dieu chasse de l'âme toute faute, tout mal, toute iniquité (cf. *Eccli.*, I, 27) ; **51** celui qui s'est acquis la crainte de Dieu a un trésor plein de biens ; et par la crainte de Dieu tous se détournent du mal.

52 Mon fils, quand tu es assis dans ta cellule, que le jugement soit devant tes yeux, et tu feras les œuvres de la vie ; ceins l'enseignement de Dieu autour de tes reins (cf. *Luc.*, XII, 35) et tu piétineras beaucoup d'ennemis ; **53** garde les préceptes de Dieu **54** et ne sois pas esclave de ta volonté à cause d'une gloire humaine ; garde-toi de la vanité des hommes, de peur que Dieu ne disperse tes os (cf. *Ps.* LII, 6).

ἔργον σου ποιήσον διὰ τὸν θεόν · οὐ γὰρ ἔστιν ἄδικος ὁ θεὸς μὴ ἀνταποδοῦναί σοι κατὰ τὰ ἔργα σου.

56 Υἱέ, καθάρισον τὸ ἔργον σου, ἵνα ὁ θεὸς ἐπακούσεται¹ σου · σπουδάσων ἑαυτὸν δόκιμον παραστήσαι τῷ θεῷ · μὴ ἀμελήσης σεαυτοῦ καὶ ἀναβάλλῃ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας · **57** καὶ παύσεται ὁ καιρὸς ἀπὸ σοῦ καὶ καταράσῃ τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ἐγενήθης.

58 Ἐντέλλομαί σοι, τέκνον · μὴ περιπατήσης¹ μετὰ ἀνθρώπου εἰς ὃν οὐ κερδαίνεις, ἵνα μὴ πέσης ἐπὶ πρόσωπον. Μὴ περιπατήσης¹ μετὰ ἀνθρώπου θυμώδους ἢ ὀργίλου · μὴ γίνου κοινωνὸς ἀνθρώπου καταλάλῳ μηδὲ πολυλόγῳ · μὴ περιπατήσης¹ μετὰ ἀνθρώπου ζηλώδους, ὅτι οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν · μὴ περιπατήσης¹ μετὰ ἀνθρώπου ἐκκελυμένου · μὴ γίνου φίλος ταραχώδους μηδὲ ἔχοντος φιλίαν μετὰ γυναικός · πρόσεχε δὴ, ὡς ἡ δύναμις² σου, τοῦ μὴ ἔχειν σε φιλίαν μετὰ γυναικός · μηδὲ περιπατήσης¹ μετὰ μικροτέρου σοῦ, ἵνα μὴ ἔλθῃς εἰς τὰ ὀπίσω · **59** ἐὰν ἀφῇς σεαυτῷ φίλον, ἄφες πιστὸν ἄνθρωπον ἔχοντα ἔργον ὑπερβαίνοντα τὸ σόν, ἄνθρωπον φιλόθεον, μὴ προσέχοντα τοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου, ἃ ἀφορίζει τοὺς ἀνθρώπους ἀπ' ἀλλήλων · μὴ γίνου φίλος ἀνθρώπου εἰς ὃν οὐ κερδαίνεις χάριν τῶν τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλὰ **60** γίνου φίλος πτωχοῦ καὶ φιλοθέου καὶ ταπεινοῦ¹

56. ¹ Sic.

58. ¹ περιπατήσεις. — ² ἡ δυνάμεις.

60. ¹ Dein πτωχοῦ iteratur.

55 Fais tout ton travail pour Dieu, car Dieu n'a pas l'injustice de ne pas te rendre selon tes œuvres.

56 Mon fils, purifie ton action, afin que Dieu t'exauce ; mets ton zèle à présenter ton âme devant Dieu sans défaut ; **57** le temps favorable cesserait pour toi, et tu maudirais le jour où tu es né (*Job*, III, 1). **58** Je te l'enjoins, mon enfant : ne fais pas route avec un homme dont tu ne tire(rai)s pas profit, de peur de tomber face contre terre. Ne fais pas route avec un homme irritable ou colère ; n'aie pas de rapports avec un bavard, un grand parleur ; ne fais pas route avec un jaloux, parce que « les doux hériteront la terre » (*Matth.*, V, 5) ; ne chemine pas avec un débauché ; ne sois pas l'ami d'un agité ou l'ami d'une femme ; fais attention, dans la mesure de tes forces, à ne pas avoir d'amitié avec une femme ; et ne chemine pas avec un plus petit que toi, pour ne pas reculer ; **59** si tu t'accordes un ami, prends un homme fidèle, dont les actions soient meilleures que les tiennes, un homme ami de Dieu, indifférent aux choses de ce siècle, qui divisent les hommes ; ne sois pas l'ami d'un homme dont tu ne tire(rai)s pas profit, à cause des choses de ce monde, mais **60** sois l'ami d'un homme pauvre, ami de Dieu,

καὶ ξένου καὶ φυλάττοντος τὴν ξενιτείαν αὐτοῦ καὶ περιεζωσμένου τὸν φόβον τοῦ θεοῦ · καὶ πτωχοῦ, σταυροφόρου, ἔχοντος φυλακὴν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

61 Υἱέ, γενοῦ φίλος μετὰ πάντων τῶν φοβουμένων τὸν κύριον · **62** μὴ ἔχε ἐλπίδα εἰς ἄνθρωπον διὰ πρᾶγμα τοῦ βίου τούτου, ἵνα μείνης ἐλεύθερος · ἐπὶ ῥύπον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνά σου, ἵνα ὁ κύριος σοῦ μεριμνήσῃ¹ · ἔχε τὴν ἐλπίδα σου ἐπὶ τὸν θεόν, τέκνον, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ποιμαίνων σε καὶ αὐτός ἐστιν ὁ φυλάσσων σε · καὶ πάλιν αὐτός ἐστιν ὁ σκεπάζων σε, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ στηρίζων τὴν καρδίαν σου καὶ ὁ ὁδηγῶν σε, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ σκεπάζων σε ἔχειν αὐτὸν βοηθόν σου.

63 Τέκνον, καρποφόρησον τῷ κυρίῳ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ γλυκαίνων τὴν καρδίαν σου · καὶ τὸ πῦρ αὐτοῦ ἔστω σοι, καὶ κατακαύσει πάντας τοὺς πολεμοῦντάς σε, τοῦτ' ἐστὶ τοὺς πονηροὺς λογισμοὺς · **64** ἔγγισον τῷ θεῷ, ἵνα καὶ αὐτὸς προσέχῃ σοι · ἄκουσον τοῦ θεοῦ, ἵνα καὶ αὐτὸς εἰσακούσεται¹ σου · φεῦγε εἰς αὐτόν, ἵνα καὶ αὐτός σε καταλάβῃ, καὶ διδάξῃ σε τὸν νόμον αὐτοῦ καὶ τὴν γνῶσιν, καὶ γενήσεται² σου ὁδηγός · **65** κατεύθυνον τὴν καρδίαν σου εἰς αὐτόν, ἵνα καὶ αὐτὸς συναντιλαμβάνηται σου · γίνου κρεμáμενος εἰς αὐτὸν νυκτὸς ἢ ἡμέρας, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ βοηθὸς σοι · κατατρύφησον αὐτῷ¹ καὶ δώσει² σοι τὰ αἰτήματα τῆς καρδίας σου · ἐὰν αἰτήσῃς³ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, μὴ

62. ¹ μεριμνήσει.

64. ¹ Sic.

65. ¹ Sic. — ² δώη. — ³ αἰτήσεις.

humble, hospitalier, fidèle à vivre expatrié et qui a ceint la crainte de Dieu; d'un pauvre qui porte la croix, qui garde sa bouche.

61 Mon fils, sois l'ami de tous ceux qui craignent le Seigneur; **62** n'aie pas espoir en un homme à cause d'une affaire de cette vie afin de rester libre; « jette ton souci dans le Seigneur, afin que le Seigneur ait souci de toi » (*Ps.* LIV (LV), 22); « place ton espoir en Dieu », mon enfant, parce que c'est lui qui te paît, lui qui te garde; et encore, c'est lui qui te protège, lui qui fortifie ton cœur et qui te guide, lui qui te protège, afin que tu aies en lui un secours.

63 Mon enfant, fructifie pour le Seigneur, parce que c'est lui qui adoucit ton cœur; répands son feu en toi, et il brûlera tous tes ennemis, c'est-à-dire les mauvaises pensées; **64** approche-toi de Dieu, afin que lui aussi veille sur toi; entends Dieu, pour que lui aussi t'exauce; fuis vers lui, afin que lui aussi s'empare de toi, et il t'enseignera sa loi et sa connaissance, et il sera ton guide; **65** dirige ton amour vers lui, afin que lui aussi te prenne en charge; suspends-toi à lui nuit et jour, parce que c'est lui qui te secourt; « fais de lui tes délices » et qu'il satisfasse les

ἀπέλθῃς εἰς τὰ ὀπίσω · ὁ γὰρ θεὸς θέλει ἵνα ὑπομείνῃς αὐτὸν ἐξ ὅλης καρδίας σου · **66** ἐὰν καθέξῃ εἰς τὸ κελλίον σου, ἔχε τὴν στενὴν πύλην μετὰ σοῦ · ἐὰν καθέξῃ εἰς τράπεζαν, ἔχε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ μετὰ σοῦ, ἵνα μὴ χάριν τῆς γαστροῦ σου ἀτιμάσωσιν τὸ πρόσωπόν σου · ἐὰν θέλῃς ¹, εἰς τέκνον παιδευθήσῃ · καὶ ἐὰν θέλῃς, λαμβάνεις · κοινωνήσῃς τῇ θλίψει, ἵνα γένῃ ἐν ἀναπαύσει, καὶ μὴ μισήσῃς ἐπιπονον ἐργασίαν · ὅτι διὰ πολλῶν καμάτων ζήσεται ἄνθρωπος. **67** Υἱέ μου, ὁ δούς ζωῆς διδάσκω σε, ἐμβιβάζω δέ σε τροχιαῖς ὁρθαῖς · μὴ γίνου σκαμβός, ἀλλὰ γίνου εὐθύς ἐν παντὶ πράγματι · μὴ λικμήσῃς ¹ ἐν παντὶ ἀνέμῳ · καὶ μὴ ἀκολουθήσῃς ² πάσῃ ἐργασίᾳ · γενοῦ ἐστηριγμένος ἐπὶ τὰ ἐγγεγραμμένα · καὶ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ ἔχε ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἐν πάσῃ ὥρᾳ ὥσπερ Δαβὶδ κράζει ³ · εἰ μὴ ὅτι ὁ νόμος σου μελέτη μου ἐστίν, τότε ἂν ἀπωλόμην ἐν τῇ ταπεινώσει μου · καὶ πάλιν · ἀγαλλιάσομαι ἐγὼ ἐπὶ τὰ λόγιά σου, ὥς ὁ εὐρίσκων σκύλα πολλά · ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἔστω γλυκὺς ἐν σοί, ὥσπερ ὁ αὐτὸς Δαβὶδ κράζει ³ · ὥς γλυκεῖα ⁴ τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγιά σου · ὑπὲρ μέλι τῷ στόματί μου. **67a** Δαβὶδ γὰρ πρόσωπον ὑπάρχει πάντων τὸν¹ θεὸν ἀγαπώντων · λάβε πάλιν Δαβὶδ πρόσωπον διωκόμενον ὑπὸ Σαοὺλ κράζοντα ὅτι · κυὼν εἰμι τεθνηκώς καὶ ψύλλος εἰς · ταῦτα οὖν πάντα

66. ¹ θέλεις.

67. ¹ λάκμῃσεις. — ² ἀκολουθήσεις. — ³ κράζῃ. — ⁴ γλυκία sic.

67a. ¹ τῶν susp. L. Rydén (*Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon* ..., Uppsala, 1970, p. 90).

demandes de ton cœur» (*Ps.* xxxvi [xxxvii], 4); si tu le sollicites, ne retourne pas en arrière, parce que Dieu veut que tu le supportes de tout ton cœur; **66** quand tu es assis dans ta cellule, aie avec toi la porte étroite (cf. *Math.*, xii, 13); si tu es assis à table, aie avec toi le précepte de Dieu, de peur qu'à cause de ton ventre on ne te fasse affront; si tu veux, tu seras éduqué en enfant; et si tu veux, tu reçois. Prends part à l'affliction, afin d'être dans le repos, et ne hais pas un labeur pénible; parce que l'homme vivra à travers bien des tribulations. **67** Mon fils, moi qui donne de la vie, je t'instruis, et je te mets « sur des chemins droits » (*Heb.*, xii, 13 = *Prov.*, iv, 26 O'); ne sois pas tortueux, mais droit en toute affaire; ne te vanne pas à tout vent, et ne poursuis pas toute entreprise; appuie-toi sur les Écritures, et aie la loi de Dieu en ton cœur à toute heure, comme David s'écrit: « Si ta loi n'avait été ma méditation, alors j'aurais péri dans mon abaissement » (*Ps.* cxviii, [cxix], 92); et encore: « J'exulterai à tes paroles, comme qui trouve d'abondantes dépouilles » (*ib.*, 163); que la parole de Dieu soit douce en toi, comme s'écrit le même David: « Combien douces à ma gorge sont tes paroles! Elles sont comme du miel à ma bouche » (*ib.*, 103). **67a** David, en effet, représente tous ceux qui aiment Dieu; prends encore comme modèle David poursuivi par Saül

ἔνεκεν ταπεινοφροσύνης · λάβε πάλιν Δαβὶδ διωκόμενον ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ κράζοντα καὶ λέγοντα · καταδιώξω τοὺς ἐχθροὺς μου καὶ καταλήψομαι αὐτοὺς καὶ οὐκ ἀποστραφήσομαι ἕως ἄν ἐκλείψωσιν. **67b** Δαβὶδ μὲν γὰρ σωματικῶς ἐπολέμει μετὰ τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ, ἐθάρρει δὲ τῷ θεῷ ὅτι ὁ θεὸς πολεμεῖ ὑπὲρ αὐτοῦ, χάριν τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ ἧς εἶχεν πρὸς αὐτόν · καὶ σὺ οὖν, τέκνον, γενοῦ ἐδραῖος τῇ καρδίᾳ καὶ κράζων · καταδιώξω τοὺς ἐχθροὺς μου καὶ καταλήψομαι αὐτούς, οἵτινές εἰσιν οἱ πονηροὶ λογισμοὶ οἱ πολεμοῦντες μετὰ σοῦ · ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ ἐνδυναμῶν τὸν ἄνθρωπον, ἕως τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τῶν πολεμούντων μετὰ σοῦ · εἶπεν γὰρ τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ ὅτι · δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει. **67c** Μὴ οὖν εἴπῃς ὅτι τοῖς ἀποστόλοις μόνοις ἔδωκεν δύναμιν ὁ σωτὴρ · κράζει ὅτι · ὁ λέγω ὑμῖν, πᾶσιν λέγω . Λάβε σεαυτῷ τὴν ἀνδρείαν τοῦ Ναβῆ, ὃς ἐγενήθη δυνατὸς ἐν πολέμῳ παρατασσόμενος πρὸς τὸν Ἀμαλήκιστον φαινόμενον · καὶ ποίῳ τρόπῳ αὐτὸν ἐνίκησεν διὰ τῆς πετάσεως τῶν χειρῶν Μωυσέως · μήποτε οὖν εἴπῃς ὅτι κύριος προφήτης ἐστίν · ἄκουε τοῦ ἀποστόλου λέγοντος ὅτι · ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. **67d** Καὶ σὺ οὖν, τέκνον μου, διὰ τῆς διαπετάσεως τῶν χειρῶν σου νίκησον τοὺς

et qui s'écrit : « Je suis un chien mort, un pou » (1 Reg., xvii, 43) ; tout cela à cause de son humiliation ; prends encore David poursuivi par ses ennemis, qui s'écrit et dit : « Je poursuivrai mes ennemis, je les saisirai et ne me détournerai pas jusqu'à ce qu'il défaillit » (Ps. xvii [xviii], 38). **67b** David, en effet, combattait de corps ses ennemis, mais il avait confiance que Dieu combattait pour lui à cause de sa volonté fixée en lui. Toi donc aussi, mon enfant, sois ferme de cœur, en t'écriant : « Je poursuivrai mes ennemis et je les saisirai », eux qui sont les mauvaises pensées en lutte avec toi ; puisque c'est Dieu qui fortifie l'homme, jusqu'à lutter avec ses ennemis ; car il a dit à ceux qui le suivent : « Je vous ai donné pouvoir de marcher sur les serpents, sur les scorpions et sur toute la puissance de l'ennemi, et rien ne vous nuira » (Luc., x, 19). **67c** Ne dis donc pas que le Sauveur a donné pouvoir aux seuls apôtres ; il s'écrit : « Ce que je vous dis, je le dis à tous ». Fais tien le courage de Nave, qui fut puissant à la guerre quand il était en ligne contre celui qui semblait l'Amalécite ; et rappelle-toi comment il le vainquit en faisant étendre les bras à Moïse ; ne dis donc pas que le Seigneur est un prophète ; entends l'Apôtre qui dit : « Édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes » (Éph., ii, 20). **67d** Toi donc aussi, mon enfant, en étendant les bras triomphe de ceux qui te font la guerre ;

πολεμοῦντάς σε · ἐὰν φοβηθῇς τὸν θεὸν καὶ ἐξέρχῃ εἰς πόλεμον μετὰ τῶν ἐχθρῶν σου ἐν μιᾷ ὁδῷ, πεσοῦνται ἔμπροσθεν σου ἐν ὁδοῖς ἐπτά · οἱ ἐχθροὶ οἱ πολεμοῦντες μετὰ σοῦ οὗτοί εἰσιν οἱ κακοὶ λογισμοί. Αἰτήσον οὖν σεαυτῷ δύναμιν, υἱέ μου, καὶ νικήσεις τοὺς πολεμοῦντάς σε · οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης. **68** Μὴ εὗρεθῇς οὖν, τέκνον, αἰτούμενος τὸν θεόν, ἵνα διδάξῃ σε πολεμῆσαι καὶ σεαυτῷ δεσμεύσῃς τὸν διάβολον εἰς τοὺς πόδας σου. Μὴ εὗρεθῇς εὐχόμενος ὅτι · μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν · εἰσὶν γὰρ πράγματα εἰς ᾧ ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν παρέχει καὶ δεσμεύει τὸν διάβολον εἰς ἑαυτὸν μόνον · παγιδευτῆς γάρ ἐστιν ὁ διάβολος καὶ εἰσφέρει τὸν ἄνθρωπον εἰς ἔργα ἀγάπης ἕως οὗ ἐνέγκῃ αὐτὸν εἰς παγίδα, ὑποβάλλων αὐτῷ ἔργα εἰς σπηλογχνίας ψεύδους. **69** Μὴ οὖν συμμίσῃς τὸ θέλημά σου μετὰ τῆς ἀγάπης καὶ συμμίσῃς τὸ πικρὸν μετὰ τοῦ γλυκέος. Δεήθητι οὖν τὸν θεόν, υἱέ μου, ἵνα ῥυσθῇς ἀπὸ τῶν βρόχων αὐτοῦ · ἀπατῶσι ¹ γὰρ τοὺς εὐσεβεῖς ἐν ἔργοις δικαιοματίων · Ἄδαμ γὰρ προφάσει δικαιοματίων ἐξηπατήθη, καὶ συνέμιξεν τὸ πικρὸν μετὰ τοῦ γλυκέος. **70** Φύλαξον οὖν σεαυτὸν τοῦ μὴ δοῦναι ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς σου μηδὲ νυσταγμὸν τοῖς βλεφάροις σου, ἵνα σώζῃ ὥσπερ δορκὰς ἐκ βρόχων καὶ ὥσπερ ὄρνεον ἐκ παγίδος · ἐν πάσῃ

69. ¹ ἀπατοῦσι ·

si tu crains Dieu et que tu sortes pour la guerre avec tes ennemis par une seule route, ils tomberont devant toi sur sept routes; les ennemis qui te font la guerre, ce sont les mauvaises pensées. Demande donc pour toi la force, mon fils, et tu vaincras ceux qui luttent contre toi; car Dieu ne nous a pas donné un esprit de lâcheté mais de force et d'amour. **68** Qu'on ne te trouve donc pas, mon enfant, demandant à Dieu de t'enseigner à faire la guerre et d'enchaîner le diable à tes pieds. Qu'on ne te trouve pas priant : « Ne nous induis pas en tentation » (*Matth.*, vi, 13); car il y a des affaires où l'homme s'engage et où il enchaîne le diable à lui seul; car le diable est un oiseleur et il amène l'homme à des œuvres de charité jusqu'à ce qu'il le porte dans un piège, en lui suggérant des œuvres qui aboutissent aux cavernes du mensonge. **69** Ne mêle donc pas ta volonté à l'amour, ne mêle pas l'amer au doux. Demande donc au Seigneur, mon fils, d'être délivré des rêts; car ils trompent les hommes pieux dans des œuvres de justification; Adam a été trompé sous prétexte de justification, et il a mêlé l'amer au doux. **70** Garde-toi donc de donner « sommeil à tes yeux et assoupissement à tes paupières » (*Ps.* cxxxix [cxxxix], 4), afin d'être « sauvé des rêts comme la gazelle et du filet comme l'oiseau » (*Prov.*, vi, 5; cf. *Eccl.*, xxvii, 20); en toute garde conserve ton cœur; car de là

φυλακῇ τήρει τὴν καρδίαν · ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς · **71** εἴτε οὖν καθέζη ἐν τῷ κελλίῳ, εἴτε μέσον ἀνθρώπων εἶ, σεαυτοῦ μόνον φρόντισον · εἴ τι ἂν ἴδῃς, διάκρινον σεαυτὸν πρῶτον εἰ ἐξήνεγκας τὴν δοκὸν ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν σου · καὶ μὴ λάβῃς λογισμὸν εἰς τινα, ἀφ' ὧν οἱ ὀφθαλμοί σου βλέπουσιν καὶ τὸ οὖς σου ἀκούει · ἀλλ' ἄρας αὐτοῦ τὸ πλημμέλημα ἐπιβίβασον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν σου, χάριν τοῦ λόγου τοῦ γεγραμμένου · πενθήσατε ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ¹ ἀλλήλων καὶ λογίσεσθε ὅτι τὰ ὑστερήματα αὐτῶν ὑμῶν ² ἐστίν · **72** εἰὰν γὰρ λογίξῃ τὸ ὑστέρημα τοῦ πλησίον ὅτι ¹ σὸν ἐστίν, οὐδένα κρίνεις, οὐδένα δικάζεις, καθ' οὐδενὸς φυσιοῦσαι, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ πάντα ὑποφέρεις · γίνου οὖν χρηστός, υἱέ μου, ὅτι οἱ χρηστοὶ κατασκηνώσουσιν γῆν, καὶ ὅσοι καταλειφθήσονται ἐν αὐτῇ · καὶ πάλιν · ἡ ἀγάπη χρηστεύεται · γίνου οὖν ἄκακος καὶ χρηστός ἵνα ἴδῃς εὐθύτητα · μὴ γίνου ὡς τὰ ξύλα τὰ ἐπὶ τὰ ὄρη φυέντα αὐστηρά, ἀλλὰ γίνου ὡς τὰ καλάμια τὰ φυέντα ἐν τοῖς ὕδασιν ἄτινα ἀπαλά · ἀγαλλιών ² τῷ προσώπῳ σου εἰς θεόν, καὶ ἡ καρδία σου ἔστω ὡς πῦρ εἰς τὴν ἁμαρτίαν. Ἰσθι μὴ ἐκλνόμενος, ἀλλὰ γίνου ἐδραῖος ἐν παντί. Μὴ ἀφήσῃς ³ τὴν καρδίαν σου κυριεύσαι σου, ἀλλὰ κυριεύσον σὺ τῆς καρδίας σου. Μὴ ἐξακολουθήσῃς ⁴ τῇ ψυχῇ σου, ἀλλ' ἡ ψυχὴ σου ἐξακολουθήσῃ ⁵

71. ¹ αἰπωρί legi nequit. — ² ὑμῶν addidimus.

72. ¹ τι. — ² Leg. ἀγαλλιώ. — ³ ἀφήσεις. — ⁴ -θήσεις. — ⁵ -θήσι. —

sort la vie; **71** que tu sois donc assis dans ta cellule ou te trouves au milieu des hommes, n'aie souci que de toi; si tu vois quelque chose, discerne-toi d'abord (pour savoir) si tu as « retiré la poutre de tes yeux » (*Matth.*, vii, 5); et ne prends de tentation contre personne à l'occasion de ce que tes yeux voient et de ce que ton oreille entend; mais prends cette faute et mets-là sur ta tête à cause de la parole de l'Écriture: « Portez le deuil les uns des autres dans vos afflictions et pensez que les manquements des autres sont vôtres » (*Ps.* lxxviii [lxxix], 36?); **72** car si tu penses que le manquement du prochain est tien, tu ne juges personne, tu ne condamnes personne, tu ne t'enflés contre personne, mais pour l'amour de Dieu tu supportes tout; sois donc bon, mon fils, car les bons « hériteront la terre » (*Ps.* xxxvi [xxxvii], 11), et les hommes pieux y seront laissés; et encore: « La charité fait le bien » (1 *Cor.*, xiii, 4); sois donc sans malice et bon pour voir la droiture; ne sois pas comme les bois sur les montagnes, qui poussent secs, mais sois comme les roseaux qui poussent dans les eaux et sont tendres; que ta face exulte en Dieu et que ton cœur soit comme le feu envers le péché. Ne sois pas dissolu mais ferme en tout. Ne laisse pas ton cœur te dominer; mais domine ton cœur. Ne suis pas

σοι. Μὴ ὑπακούσῃς ⁶ τῆς καρδίας σου, ἀλλ' ἡ καρδιά σου ὑπακούσει σοι, ὅπως γένη ὑπήκοος τοῦ θεοῦ.

73 Υἱέ μου, νίκησον τὰ θελήματά σου, ἵνα δουλεύῃς ¹ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ · τοῦτο οὖν ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ φυλάξαι αὐτοῦ τὰς ἐντολάς · ἐὰν δὲ φυλάξῃς αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, γίνῃ δυνατὸς ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου · καὶ ἔσται τὸ ἔργον σου καθαρὸν, ὅτι αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν · κράζει γάρ · δεῦτε πρὸς με, πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ ἐγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς · πάλιν κράζει περὶ τινων ματαίως κοπιῶντων ὅτι · διὰ τί οἱ κοπιῶντες ματαίως κοπιῶσιν ; καὶ πάλιν · αἱ ἀνομίαι μου ὥσει φορτίον βαρύν ἐβαρύνθησαν ἐπ' ἐμέ · οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν κολληθῇ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, καθαρίζει αὐτόν, ἵνα ἐλαφρυνθῇ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ καὶ καταλάβῃ αὐτὸν ὁ λόγος τοῦ σωτῆρος ὅτι · ὃς ἂν ¹ σκῆνηται ἐν τῷ ἐμῷ λόγῳ, ἀληθῶς μαθητὴς ² μου ἔσται καὶ γνώσεται ³ τὴν ἀλήθειαν · καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς · ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ καθαρίζων τὸν ἄνθρωπον · γέγραπται γάρ · ὁ τε ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες · καὶ πάλιν ὅτι · πᾶν κλήμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἶρει αὐτό · καὶ · πᾶν ὁ καρπὸν φέρει, καθαίρει αὐτό, ἵνα καρπὸν πλείονα

⁶ -σεις.

73. ¹ δουλεύεις.

74. ¹ ὃς ἂν legi nequit. — ² μαθηταί. — ³ γνώσεται.

ton âme, mais ton âme te suivra. N'obéis pas à ton cœur, mais ton cœur t'obéira, pour que tu sois obéissant envers Dieu.

73 Mon fils, triomphe de tes volontés, afin d'être esclave de la volonté de Dieu ; c'est là la volonté de Dieu, que l'on garde ses préceptes ; et si tu gardes ses préceptes, tu deviens puissant en toutes tes œuvres ; et ton œuvre sera pure, parce que ses préceptes ne sont pas lourds (1 *Ioh.*, v, 3) ; car il s'écrit : « Venez à moi, vous tous qui êtes dans la peine et l'accablement, et je vous soulagerai » (*Matth.*, xi, 28) ; ailleurs il s'écrit, à propos de certains qui prennent des peines vaines : « Pourquoi ceux qui peinent peinent-ils vainement » ? Et encore : « Mes iniquités, comme un fardeau pesant, se sont appesanties sur moi » (*Ps.* xxxvii [xxxviii], 4) ; **74** car nous savons que si l'homme s'attache à Dieu, il le purifie, afin qu'il soit allégé de ses péchés et que le saisisse la parole du Sauveur : « Quiconque habite dans ma parole sera vraiment mon disciple et connaîtra la vérité » ; et « la vérité vous délivrera » (*Ioh.*, viii, 32) ; puisque c'est Dieu qui émonde l'homme, car il est écrit : « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un seul » ; et encore : « Tout sarment qui ne porte pas fruit en moi, il l'enlève » ; et « Tout ce qui porte fruit,

φέρη · **75** κολλήθητι οὖν τῷ θεῷ, υἱέ μου, καὶ φεύξει ἀπὸ πάντων τῶν κακῶν ἔργων · βοηθήσον τῇ ψυχῇ σου καὶ φεύγε ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ὥσπερ ὁ φεύγων ἀπὸ προσώπου ὄψεως · **76** ἐὰν θέλῃς εἶναι ἀναμάρτητος, μὴ μίξεις¹ σεαυτὸν πολλοῖς ἔργοις · ὦν γὰρ τὰ ἔργα πλεονάζει, οὗτοί εἰσιν οἱ ἁμαρτάνοντες · ἐὰν οὖν θελήσῃς ποιῆσαι τὸν βίον σου ἐν ἀναπαύσει καρδίας, μὴ μίξεις σεαυτὸν πολλοῖς πράγμασιν · γενοῦ ἐν τῇ ζωῇ σου στενούμενος, ἵνα εἰσέλθῃς διὰ τῆς στενῆς πύλης · **77** βλέπε πάντας τοὺς ἁγίους, ὡς περιεπάτησαν ὑστερούμενοι ἐν ἀκτημοσύνῃ, πεινῶντες καὶ διψῶντες, γυμνητεύοντες καὶ κολαφιζόμενοι, ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς · **78** ἵνα γνῶς ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων εἰσερχόμεθα εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ · οὐ γὰρ ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὧδε ἢ ἐκεῖ, ἀλλ' ἰδοὺ ἐντὸς ἡμῶν¹ ἔστιν. **79** Διὰ τοῦτο οὖν καὶ ὁ σωτὴρ λέγει ἡμῖν ὅτι · πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου · καὶ πάλιν ὁ μακάριος ἀπόστολος Πέτρος · κύριον τὸν θεὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν¹ · **80** ἐὰν γὰρ ἁγιάσῃς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ἐν σοὶ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ κατοικεῖ ἐν σοὶ · καὶ γίνγεται ὅλον τὸ ἔργον σου κατὰ θεόν, καὶ γίνῃ ὡς ἐν τῷ

76. ¹ μίξεις.

78. ¹ Corr. ex ὑμῶν.

79. ¹ ἡμῶν.

il l'émonde, afin qu'il porte plus de fruit» (*Ioh.*, xv, 2). **75** « Attache-toi donc à Dieu » (*Eccli.*, II, 3), mon fils, et tu fuiras loin de toutes les œuvres mauvaises; secours ton âme et fuis loin du péché, comme qui fuit loin de la face d'un serpent; **76** si tu veux être sans péché, ne te mêle pas à beaucoup d'œuvres; ceux dont les œuvres abondent, ce sont ceux-là qui pèchent; si donc tu veux faire ta vie dans le repos du cœur, ne t'immisce pas en beaucoup d'actions; sois resserré dans ton existence, afin d'entrer par la « porte étroite » (*Matth.*, VII, 14); **77** regarde tous les saints, comme ils ont marché indigents dans le dénuement, affamés et altérés, nus et souffletés, « errant dans les déserts, les montagnes, les trous de la terre » (*Hebr.*, XI, 38); **78** afin que tu saches que « c'est par beaucoup de tribulations que nous entrons dans le royaume de Dieu » (*Act.*, XIV, 22); car « le règne de Dieu n'est pas ici ou là, mais voici qu'il est au dedans de nous » (*Luc.*, XVII, 21). **79** C'est pourquoi donc aussi le Seigneur nous dit : « Notre père, qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne » (*Matth.*, VI, 9-10); et encore le bienheureux apôtre Pierre : « Sanctifiez le Seigneur Dieu dans vos cœurs »; **80** car si tu sanctifies le nom de Dieu, en toi vient le règne de Dieu, et il habite en toi, et toute ton activité se fait selon Dieu, et tu es comme sont en haut dans le ciel ceux dont les

οὐρανῷ ἄνω, ὧν τὰ ἔργα αὐτῶν εὐηρέστησαν τῷ θεῷ · **81** εἶπεν γάρ ὅτι · τὸ θέλημά σου τὸ ἐν οὐρανῷ γινέσθω ἐπὶ τῆς γῆς · ἐπειδὴ οἱ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται · οὐδὲ γὰρ ἔτι ἀποθανεῖν δύνανται, ἀλλ' ὥσπερ ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς εἰσιν, **82** παραγγέλλων ἡμῖν ὅτι · καθάρισον τὸ ἔργον σου, ἵνα γενηθῇς ὥσπερ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ πληρωθῇ ἐν ἡμῖν ὁ λόγος γεγραμμένος ὅτι · τὸ θέλημά σου τὸ ἐν οὐρανῷ γινέσθω πάλιν ἐπὶ τῆς γῆς, λέγων ὅτι · ἐπὶ τῆς γῆς ὑπάρχον ἔστω τὸ ἔργον σου ὥσπερ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ · **83** γέγραπται γὰρ ὅτι τὸ θέλημά σου τὸ ἐν οὐρανῷ γινέσθω ἐπὶ τῆς γῆς · τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον · διότι γέγραπται · ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος, ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς · **84** καὶ πάλιν · τὸν ἄρτον ὃν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν ἡ σὰρξ μου ἔστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς · τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, ὃ ἔστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ τὸ ἔνταλμα αὐτοῦ · καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, τοῦτ' ἔστιν τὰς ἁμαρτίας τὰς μεταξὺ ἡμῶν καὶ αὐτοῦ · ἄφες ἡμῖν αὐτά, ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν · **85** καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ · ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας · ὁ θεὸς γὰρ ἔστιν ὁ ἐνδυναμῶν

œuvres ont plu à Dieu; **81** car il a dit : « Que ta volonté du ciel soit faite sur la terre (*Matth.*, vi, 10); puisque ceux qui ont été trouvés dignes d'obtenir cette éternité « ne prennent ni épouses ni maris » (*Matth.*, xxii, 30); car ils ne peuvent mourir, mais ils sont comme les anges dans les cieux; **82** il nous en avertit : « Purifie ton action, afin de devenir comme les anges dans le ciel », et pour que s'accomplisse en nous la parole de l'Écriture : « Que ta volonté du ciel soit faite aussi sur la terre »; il veut dire : « Que sur la terre ton action soit comme celle des habitants du ciel »; **83** car il est écrit : « Que ta volonté du ciel soit faite sur la terre; donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour » (*Matth.*, vi, 10-11); parce qu'il est écrit : « Je suis le pain vivant descendu du ciel » (*Ioh.*, vi, 51); **84** et encore : « Le pain que je vous donne est ma chair pour la vie du monde » (*ib.*); « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour », c'est-à-dire son corps, sa parole, son commandement, et « remets-nous nos dettes comme nous les remettons aussi à nos débiteurs » (*Matth.*, vi, 12), c'est-à-dire les péchés qui nous séparent de lui; remets-les nous, « comme nous les remettons aussi à nos débiteurs »; **85** et « ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du malin » (*Matth.*, vi, 13); car à toi le règne, la puissance, la gloire dans les siècles; car c'est Dieu qui fortifie l'homme qui lui obéit; car à toi est la puissance;

τὸν ἄνθρωπον τὸν ὑπακούοντα αὐτοῦ · ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις · ἐπειδὴ γέγραπται ὅτι · δώσει κύριος δύναμιν καὶ κραταίωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ.

86 Υἱέ μου, ἐὰν ἀγαπήσῃς τὸν θεόν, χαρίζεται σοι τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας · πνεῦμα γὰρ ἅγιον χαρίζεται ὁ θεὸς τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ ·

87 ἐὰν οὖν οὐ δύνασαι γενέσθαι υἱός, γενοῦ ἐργάτης · ὅτι ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παρρησίας λαμβάνει τὸν μισθὸν αὐτοῦ · εἰ δὲ οὐ δύνασαι γενέσθαι ἐργάτης, γενοῦ δοῦλος, ὅμοιος Δαβὶδ κράζων · ὅτι δοῦλός εἰμι ἐγώ, συνέτισόν με καὶ μαθήσομαι τὰς ἐντολὰς σου · **89** εἰ δὲ οὐ γίνεαι οὐδὲ δοῦλος, σεαυτὸν πένθησον κράζων · ἐκοπίασα, κράζων · ἐβροχίασεν ὁ λάρυγξ μου, ἵνα ἔλθῃ ἐπὶ σέ ὁ λόγος ὅτι · δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἐτοιμάσας μηδὲ ποιήσας τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρῆσεται πολλὰς · καὶ ᾧ παρέθεντο πολὺ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν · ὥσπερ γὰρ πολλὴν γνῶσιν ἐλάβομεν, οὕτως ὑπὸ κίνδυνον ἐσόμεθα πολύν.

90 Ἄκουε, υἱέ μου · ἐκλεξαι σεαυτῷ τὴν ἐργασίαν Μαρίας, ἥτις ἐξελέξατο ἑαυτῇ¹ τὴν ἐργασίαν τὴν ἀγαθὴν μερίδα · αὕτη ἐστὶν ἡ καλὴ μερίς, ἵνα πιστεύσῃς² τῷ θεῷ καὶ ἀγαπήσῃς τοῦ ἀκούειν τὸν λόγον αὐτοῦ ὥσπερ ἡ Μαρία, καὶ φυλάξῃς³ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, καὶ γένη ἐδραῖος καὶ φιλομαθὴς καὶ γένη σταυροφόρος καὶ ἄκακος καὶ

90. ¹ ἑαυτῷ. — ² πιστεύσεις. — ³ φυλάξεις.

puisqu'il est écrit : « Le Seigneur donnera puissance et force à son peuple » (*Ps.* LXVII [LXVIII], 35).

86 Mon-fils, si tu aimes Dieu, l'esprit de vérité te favorise; car Dieu octroie l'esprit saint à ceux qui lui obéissent; **87** si donc tu ne peux être fils, sois travailleur, parce que le bon travailleur reçoit avec assurance son salaire; **88** et si tu ne peux être travailleur, sois esclave, pareil à David et t'écriant : « Parce que je suis un esclave, donne-moi l'intelligence et j'apprendrai tes préceptes » (*Ps.* CXVIII [CXIX], 37, 34); **89** et si tu n'es même pas esclave, pleure sur toi-même en t'écriant : « J'ai peiné »; en t'écriant : « Ma gorge s'est nouée » (*Ps.* LXIX [LXX], 3), afin que vienne sur toi la parole : « Le serviteur qui a connu la volonté de son seigneur et n'a rien préparé ni fait sa volonté, celui-là recevra beaucoup de coups »; et « à qui on a conféré beaucoup, on demandera davantage » (*Luc.*, XII, 47-48); de même en effet que nous avons reçu grande connaissance, de même nous serons sous le coup d'un grand danger.

90 Entends, mon fils; choisis-toi la fonction de Marie, qui s'est choisi pour fonction la bonne part; car c'est là la bonne part, de croire en Dieu, d'aimer à entendre sa parole comme Marie, de garder ses préceptes, d'être ferme, studieux, armé

ἀκέραιος καὶ δυνατὸς ἐν πολέμῳ. **91** Τέκνον, γενοῦ μεριμνῶν τῆς καρδιάς σου, φροντίζων τοῦ στόματός σου · γενοῦ χρηστὸς καὶ φιλόανθρωπος, γενοῦ ἀμέριμνος · ἐπίρριψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνά σου · **92** γίνου φύλαξ ἑσωθεν καὶ ἑξωθεν τοῦ μηδένα κρίνειν, μηδέν ἀδικάζειν · ὅτι ἄνθρωπος εὐχόμενος εὐχητῆς ἐστὶν τοῦ θεοῦ, ὑμνητῆς ἐστὶ τοῦ θεοῦ · ἐπειδὴ σχολάζει δοξάζειν τὸν θεὸν πάντοτε, περιεζωσμένος ¹ ἐστὶν ἡ ὁσφὺς αὐτοῦ · λαμπαδηφόρος ἐστίν, ἔχων ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτοῦ · ἰσχυρὸς ἐστὶν ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ, ἰσχυρὸς ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ, ἀγωνιστῆς ἐστὶν πρὸς τὸν διάβολον, καρποφόρος ἐστὶν τῷ θεῷ, καθαρὰ ἐστὶν ἡ καρδιά αὐτοῦ, ναὸς ἐστὶν τοῦ θεοῦ, ἱερόν ἐστὶν τοῦ ἁγίου πνεύματος, οἶκός ἐστὶν οἰκοδομηθεὶς ἐπὶ τὴν πέτραν · μακροθυμὸς ἐστὶν, πρᾶος καὶ φρονιμὸς ἐστὶν καὶ ταπεινός · λυπεῖται κατὰ θεόν, οὐ λυπεῖται δὲ κατὰ τὸν κόσμον, εὐφραινόμενος καὶ ἀγαλλιώμενος ἐν τῷ θεῷ ἐν μεγάλῃ εὐρυχωρίᾳ ὑπάρχων · ἡσύχιός ἐστιν · καὶ ἡ ἡσύχία αὐτοῦ κυκλοῖ αὐτόν · τῶν ὀπισθεν ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος · ἐκδύεται τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνδύεται τὸν καινόν · τὸν ὀνειδισμὸν τῶν ἀνθρώπων ὑποφέρει · δένδρον ἐστὶν ἔχον τὸν καρπὸν γλυκύ ² · ἀμνός ἐστὶν ἄκακος · φρόνιμός ἐστὶν εἰς τὸ ἀγαθόν · ἀληθινός ἐστὶν ἐν παντὶ πράγματι μὴ μεμωραμμένος ³ · ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν μέτρῳ ἐστίν, μὴ ἐκκλίνων μήτε δεξιᾷ μήτε ἀριστερᾷ · φῶς ἐστὶν

92. ¹ Sic. — ² Sic. — ³ -μενον.

de la croix sans malice, innocent, fort au combat. **91** Mon enfant, inquiète-toi de ton cœur, préoccupe-toi de ta bouche; sois bon, humain, sois sans souci; « jette dans le Seigneur ton souci » (*Ps.* LIV [LV], 22); **92** garde-toi, à l'intérieur et à l'extérieur, de juger ou de condamner personne; parce que l'homme qui prie adresse sa prière à Dieu, il chante Dieu; puisqu'il vaque à glorifier Dieu constamment, son « rein est ceint » (cf. *Luc.*, XII, 35), il « porte la lampe avec de l'huile dans son vase » (cf. *Matth.*, XXV, 4); il est fort de sa puissance, il est fort en Dieu, pur est son cœur, il est le fils de Dieu, consacré au Saint-Esprit; il est une « maison bâtie sur le roc » (*Matth.*, VII, 24); il est longanime, doux, prudent, humble; il est triste selon Dieu, n'est pas triste selon le monde, se réjouissant et exultant en Dieu dans une grande dilatation; il est calme, et son calme l'environne, « oublieux du passé, tendu vers l'avenir » (*Phil.* III, 13); « il dépouille le vieil homme et revêt le nouveau » (*Éph.*, IV, 22 et 24); il supporte les affronts des hommes; il est un arbre qui porte un doux fruit; il est un agneau innocent; il est prudent pour le bien; il est véridique en toute affaire, sans être fou; sa parole reste dans la mesure, sans décliner

ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν · ἐπαρμένος ἐστὶν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, ποιῶν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα · ἐστηρισμένος ἐστὶν ὥσπερ λέων · τέλειός ἐστιν ἐν παντὶ πράγματι · **93** αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ μερίς, ἣν κτῆσαι σεαυτῷ, υἱέ · καὶ μηδὲν ἔργον ποιήσης¹ ἄνευ θεοῦ. Γίνου ὁμοῖος *Μαρία* ἐν τῷ ἔργῳ αὐτῆς · **94** ἐὰν δὲ οὐ δύνασαι γενέσθαι *Μαρία*, ἐξακολούθησον τῇ ἐργασίᾳ *Μάρθας*, μεριμνῶν τὰ τοῦ θεοῦ, διακονῶν τοῖς ἀγίοις · **95** ἔργασαι¹ σεαυτῷ ἐργασίαν εἰς ἣν ὑπομενεῖς ἕως τέλους · ἐπίβαλον τὰς χεῖράς σου εἰς ἄροτρον καὶ μὴ στραφῆς εἰς τὰ ὀπίσω, ἀλλὰ γενοῦ προσέχων τοῖς ἔμπροσθεν, κράζων καὶ λέγων ὅτι · οὐ δώσω ὑπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου καὶ τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμὸν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου, ἕως οὗ εὕρω τόπον τῷ κυρίῳ, σκηνῶμα τῷ θεῷ *Ἰακώβ* · **96** ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὁ ζητῶν τὸν θεὸν οὐ παύεται ἕως οὗ ἀκούσῃ¹ αὐτοῦ ὁ θεός · γέγραπται γάρ · οὗτος ὁ πτωχὸς ἐκέκραξεν καὶ ὁ κύριος εἰσήκουσεν αὐτοῦ καὶ ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ ἔσωσεν αὐτόν · **97** ἴδε οὖν ὅτι ἐὰν ἄνθρωπος πτωχεύσῃ¹ διὰ τὸν θεόν, ἐπακούσεται αὐτοῦ ἐν τάχει. **98** Οὐκ ἤκουσας σὺ ὅτι · ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὁμοία ἐστὶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας, εὕρων δὲ ἓνα πολύτιμον, ἀπελθὼν

93. ¹ ποιήσεις.

95. ¹ In summa pagina, eadem manu ἐλκέεσαι (leg. ἐκλεξαι).

96. ¹ ἀκουσεῖ.

97. ¹ πτωχεύσει.

à droite ni à gauche ; il est une lumière à l'intérieur et à l'extérieur ; semé dans la bonne terre, il rend cent pour un (*Matth.*, XIII, 8) ; il est fort comme un lion ; il est parfait en tout ; **93** c'est là la bonne part : acquiers-la toi, mon fils, et ne fais rien sans Dieu. Sois semblable à Marie dans son œuvre ; **94** et si tu ne peux devenir Marie, suis l'activité de Marthe, prenant en souci les choses de Dieu, servant les saints ; **95** choisis (exerce ?) pour toi-même une activité dans laquelle tu persévéreras jusqu'à la fin ; mets tes mains à la charrue et ne te retourne pas en arrière (*Luc.*, IX, 62), mais sois attentif à l'avenir, t'écriant et disant : « Je ne donnerai pas de sommeil à mes yeux ni d'assoupissement à mes paupières ni de repos à mes tempes, que je n'aie trouvé le lieu du Seigneur, la tente du Dieu de Jacob » (*Ps.* CXXXI [CXXXII], 4-5) ; **96** car l'homme qui cherche Dieu n'a de cesse que Dieu ne l'ait entendu ; car il est écrit : « Ce pauvre a crié et le Seigneur l'a exaucé et de toutes les tribulations il l'a sauvé » (*Ps.* XXXIII [XXXIV], 6). **97** Vois donc que si un homme est pauvre pour Dieu, il l'exaucera rapidement. **98** N'as-tu pas entendu : « Le royaume des cieux est semblable à un marchand qui cherche de belles perles ; en a-t-il trouvé une de grand prix il s'en retourne, vend tout ce qu'il avait et l'achète »

πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἡγόρασεν αὐτόν. **99** Ἐὰν οὖν τις λέγῃ ¹ ὅτι οὐδὲν ἔχω ² πωλῆσαι, ἐρεῖ σοι · ὕπαγε, ἀπόταξαι τοῖς θελήμασι τῆς καρδίας σου τῆς πονηρᾶς, ἵν' ἀγοράσῃς ἑαυτῷ τὸν πολύτιμον λίθον, τοῦτ' ἐστὶν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ · ἀποτάσσου τοῖς θελήμασιν σου καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, ἵνα δυνηθῇς ἀγοράσαι σεαυτῷ τὸν Χριστόν, τὴν ρίζαν πάντων τῶν ἀγαθῶν, κάθως γέγραπται · μερίσω τοῖς ἐμὲ ἀγαπῶσιν ὑπαρξιν καὶ τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν ἐμπλήσω ἀγαθῶν · καὶ πάλιν · βέλτιον ἐμὲ καρπίζεσθαι ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον, τὰ δὲ ἐμὰ γεννήματα κρείσσον ἀργυρίου ἐκλεκτοῦ · κτῆσαι οὖν σεαυτῷ φρόνησιν · γέγραπται γάρ · ἐμὴ ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἐμὴ ἐστὶν ἡ ἰσχύς · καὶ πάλιν · συνετὸς ἐν πράγμασιν εὐρετῆς ἀγαθῶν · **100** κτῆσαι οὖν ἑαυτῷ τὴν φρόνησιν καὶ μὴ γίνου ἄφρων, ὅτι πάντα ἐναντιὰ ἀνδρὶ ἄφρονι · ἀνὴρ γὰρ φρόνιμος κερδαίνει εἰς τὸ ἀγαθόν, καὶ εἰς τὸ κακὸν τοῦ μὴ ποιῆσαι αὐτὸ ἐπειδὴ εὐρετῆς ἐστὶν ἀγαθῶν ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ · **101** καὶ φρόνιμος ἐλκύνει τὴν σαγήνην ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν· καὶ ἐκλέγεται τοὺς καλοὺς ἰχθύας ἐπὶ τὰ ἀγγεῖα αὐτοῦ, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω βάλλει · **102** γίνου οὖν φρόνιμος εἰς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἀκέραιος εἰς τὸ κακόν · εἰσὶν γάρ τινες σοφοὶ εἰς τὸ κακόν, ἀκέραιοι δὲ εἰς τὸ

99. ¹ λέγει. — ² Add. τί ἔχω cancellatum. — ³ ἀγοράσεις.

(*Matth.*, XIII, 45). **99** Si donc quelqu'un dit : « Je n'ai rien à vendre, il te (=lui) dira : « Va, renonce aux volontés de ton cœur mauvais, afin de t'acheter la pierre de grand prix, c'est-à-dire l'esprit de Dieu »; renonce à tes volontés et à tes désirs, afin de pouvoir t'acheter le Christ, « racine de tous les biens » (*Prov.*, VIII, 21), comme il est écrit : « Je distribuerai à ceux qui m'aiment la fortune et emplirai de biens leurs trésors » (*ib.*, 19); et encore : « Il vaut mieux me cueillir que l'or et la pierre précieuse, et mes rejets sont meilleurs que l'argent choisi » (*ib.*, 14); acquiers-toi donc la prudence; car il est écrit : « à moi est la prudence, à moi est la force » (*ib.*, 16); et encore : « Intelligent dans ses affaires est l'inventeur de biens » (*ib.*, 20); **100** acquiers-toi donc la prudence et ne sois pas insensé, car « tout est contraire à l'insensé » (*ib.*, XIX, 7); car un homme prudent gagne pour le bien, et pour le mal de ne pas le faire, puisqu'il est inventeur de biens dans ses œuvres; **101** et le prudent tire son filet « sur la plage; et il trie les beaux poissons pour les mettre dans des vases ¹, tandis qu'il rejette les pourris » (*Matth.*, XIII, 48); **102** sois donc prudent pour le bien et innocent pour le mal; car il y a des gens habiles pour le mal et inintel-

101. ¹ ἀγγεῖα, non ἄγγη comme chez Matthieu; cf. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nyssse, Traité de la virginité*, Paris, 1966, p. 479, n. 3.

ἀγαθόν. Τίνες δέ εἰσιν οἱ σοφοὶ γιγνόμενοι εἰς τὸ πονηρόν ; οὗτοί εἰσιν οἱ βλέποντες τὸ ἀγαθόν καὶ καταλιμπάνοντες καὶ ἐπαίροντες τὸ κακὸν καὶ περιπατοῦντες μετ' αὐτοῦ · πᾶν δ' ἴδης τοῖς ὀφθαλμοῖς σου ἔλκυσον εἰς τὸ ἀγαθόν · καὶ γενοῦ ἀκέραιος τὸ κακόν, καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς ποδὰς σου ἐν τάχει · ἡ γὰρ διανοία τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος' · **103** ἔλκυσον οὖν τὴν καρδίαν σου εἰς τὸ ἀγαθόν ἐν πάσῃ ὥρᾳ, προνοούμενος καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων, καθὼς γέγραπται · αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ.

104 Τέκνον, ἐὰν διώξης ¹ τὸν εὐσεβῆ λογισμόν, φεύγει εἰς σέ · ἐὰν καθέξῃ εἰς τὸ κελλίον σου, δίδασκον τὴν καρδίαν σου διατάξαι τοῖς λογισμοῖς · ἐὰν γὰρ κυριεύσῃς ² τῆς καρδίας σου, κατακυριεύσεις πάντων παθῶν σου, καθὼς γέγραπται · πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος · μὴ γίνου οὖν ὥσπερ ὑποζύγιον ἐστρωμένον, διὰ παντὸς ἐλαυνόμενον ὑπὸ ἄλλων ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, **105** ἀλλ' ἐξερχόμενος ἐκ τοῦ κελλίου σου μάθε τίς ἐστιν ὁ ἐκφέρων σε · ἐρευνήσον τὸ ἔργον σου πρῶτον, ἵνα ἐξέλθῃς ἐν μιᾷ καρδίᾳ · ὅτι ὁ καρπὸς ὁ τῆς καρδίας ἐστὶν ἡ ὁμόνοια · **106** φύλαξον σεαυτὸν ἀπὸ τῆς διψυχίας, ὅτι πολλοὺς ἔρριψεν ἀπὸ τῆς πίστεως, καίπερ ὄντας πιστοὺς σφόδρα ·

104. ¹ διώξεις. — ² κυριεύσεις.

ligents dans le bien. Or quels sont ceux-là qui sont habiles pour le mal ? Ce sont ceux qui voient le bien et le délaissent, et qui exaltent le mal et marchent avec lui ; tout ce que tu vois de tes yeux, tire-le vers le bien ; sois innocent pour le mal, et le Dieu de la paix brisera Satan sous tes pieds avec rapidité ; car « la pensée de l'homme incline fortement vers le mal dès sa jeunesse » (*Gen.*, VIII, 21) ; **103** tire donc ton cœur vers le bien à toute heure, pourvoyant au bien devant le Seigneur et devant les hommes, comme il est écrit : « Enchaînant toute pensée à l'obéissance au Christ » (*2 Cor.*, X, 5).

104 Mon enfant, si tu poursuis la pensée pieuse, elle fuit vers toi ; si tu t'assieds dans ta cellule, forme ton cœur à mettre de l'ordre dans tes pensées ; si tu domines ton cœur, tu domineras toutes tes passions, comme il est écrit : « Tout est permis, mais je ne me laisserai dominer par rien » (*1 Cor.*, VI, 12). Ne sois donc pas comme une bête vautreée, constamment poussée par d'autres de lieu en lieu, **105** mais si tu sors de ta cellule, apprendis qui est celui qui te fait sortir ; scrute d'abord ton action, pour sortir en accord avec toi ; parce que le fruit du cœur est la concorde ; **106** garde-toi du doute, parce qu'il en a arraché beaucoup à la foi, bien que très fidèles ; si tu sors dans l'unité de l'âme et que toute tentation te saisisse, ne doute

ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς ἐν μιᾷ ψυχῇ καὶ καταλάβῃ σε πᾶς πειρασμός, μὴ διψυχήσῃς ¹ · εἴτε ἀπέρχῃ εἰς ἐντολήν, εἴτε πορεύῃ μετ' ἀδελφοῦ εἰς ἐντολήν, εἴτε ἐξέρχῃ πωλῆσαι τὸ μικρόν σου σκεῦος ², καὶ ἔλθῃ σοι κάματος, μὴ διψυχήσῃς ¹ ὅτι πειράζουσιν τὸν ἄνθρωπον ἐν παντὶ πράγματι · ἡ γὰρ παγὶς ἐν τοῖς ταμείοις πανταχοῦ · ἄφες οὖν σεαυτὸν νήφοντα. Ἐξερχόμενος ἐκ τοῦ κελλίου σου, μὴ ἐξέλθῃς ὡς ὁ ὄνος ἄγριος ἐν ἀγνωσίᾳ · καὶ βαλοῦσιν φορβέαν εἰς τὸν τραχηλόν σου καὶ πέδας εἰς τοὺς πόδας σου · τὴν φορβέαν ἕνεκα τῆς κοιλίας σου καὶ τὰς πέδας ἕνεκα τῶν ὀφθαλμῶν σου. Ἐὰν συμβῇ σοι παρελθεῖν διὰ πόλεως, φρόντισον τῶν ὀφθαλμῶν σου, ἵνα μὴ λάβῃς πειρασμὸν εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ ἀποκάμῃς κρίζων καὶ μὴ ἀκούσωσίν σου, διότι οὐκ ἐφρόντισας τῶν ὀφθαλμῶν σου. Οὐκ οἶδας ὅτι εἰσὶν ἔργα ἃ εἰσάγουσιν οἱ λογισμοὶ εἰς τὴν καρδίαν καὶ εἰσὶν τινες ἐκφέροντες · οἱ εἰσφέροντες εἰς τὴν καρδίαν εἰσὶν οἱ ὀφθαλμοὶ σου, οἱ δὲ ἐκφέροντές εἰσιν οἱ κακοὶ λογισμοί, καθὼς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι · ἐξέρχονται ἐκ τῆς καρδίας διαλογισμοὶ πονηροί · **107** ἀγωνίζου οὖν εἴτε ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς σου εἴτε ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ἵνα μὲνης ἀναπαυόμενος, καὶ κυκλώσει σε ἡ καθαρότης πᾶσα · ὁ θεὸς γὰρ ἀγαπᾷ τὴν ἀγιότητα, διότι λέγει · ἐγὼ ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, καὶ

106. ¹ διψυχήσεις. — ² σκεῦος.

pas; que tu ailles exécuter un ordre, que tu marches avec un frère pour en exécuter un, que tu sortes pour acheter ton petit outillage et que la fatigue te vienne, ne doute pas; parce que les tentations éprouvent l'homme en tout; car « le rêt est partout dans les trésors » (*Is.*, XLII, 22); tiens-toi donc sobre. Quand tu sors de ta cellule, n'en sors pas comme l'onagre dans l'ignorance; et « ils mettront un frein à ta gorge et des entraves à tes pieds »; le frein à cause de ton ventre et les entraves à cause de tes yeux. S'il t'arrive de passer par la ville, souviens-toi de tes yeux pour ne pas porter de tentation dans ta cellule et te fatiguer à criersans qu'on t'entende, parce que tu ne te seras pas soucié de tes yeux. Ne sais-tu pas qu'il est des actions que les pensées introduisent dans le cœur et que d'autres les emportent? Ce qui les porte dans ton cœur, ce sont tes yeux; ce qui les emporte, ce sont les mauvaises pensées, comme il est écrit dans l'Évangile: « C'est du cœur que sortent les mauvaises pensées » (*Matth.*, xv, 19). **107** Lutte donc, soit dans tes yeux, soit dans ton cœur, afin de rester en repos, et toute la pureté t'environnera; car Dieu aime la sainteté, c'est pourquoi il dit: « Je suis saint, je prends mon repos parmi les saints » (*Levit.*, xi, 44); et « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'il verront Dieu » (*Matth.*,

ὅτι · μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τον θεὸν ὄψονται ·
καὶ πάλιν · εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς
οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον · οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν καρποφορήσωμεν ὁ
θεὸς καθαρίζει. Ἀγωνίζου οὖν, τέκνον, ἵνα παραμείνης πάντοτε ἐν
ἀγιότητι, εἴτε τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, εἴτε τῇ καρδίᾳ σου, ἵνα πάλιν
ἔλθῃς εἰς τὴν ἀρχὴν σου καθάπερ τὰ μικρὰ παιδιά, περὶ ὧν ὁ θεὸς
ἐλάλησεν · τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

v, 8); et encore : « Poursuivez la paix avec tous, et la sanctification, sans laquelle nul ne verra le Seigneur » (*Hébr.* xii, 14). Car nous savons que si nous portons fruit, Dieu nous purifie. **108** Lutte donc, mon enfant, pour rester constamment dans la sainteté, soit de tes yeux, soit de ton cœur, afin de retourner à ton principe¹, comme les petits enfants dont Dieu a dit : « C'est à leurs pareils qu'appartient le royaume des cieux » (*Matth.*, xix, 14; *Marc.*, x, 14).

108. ¹ « Premier état » (SAUGET, p. 401, n° 108).

INDEX AUCTORUM ET LOCORUM

Academicorum philosophorum index Her- culanensis

p. 13, col. III, l. 39-41	Mekler	139,
		140 n. 1
ALBINUS		276-277
ANTIOCHUS D'ASCALON		275-276
APULÉE		277-278
<i>Métamorphoses</i> , XI, 23, 7		85, 93
ARÉTHAS		245-248
ARISTOPHANE		
<i>Nuées</i>		
456-475		78-79
476-501		80-81
<i>Paix</i> , 375		86
ARISTOTE		19-21
<i>Élégie à Eudème</i> , 6		187 et n. 2
<i>Éthique à Nicomaque</i>		
II		185-186
X		55 et n. 5
<i>Métaphysique</i> , A 9, 990 b 11-15		21 et n. 1
<i>De la philosophie</i>		
fr. 10 R ³		142-143
fr. 15 R ³		142
<i>Protreptique</i> , fr. 52 R ³		187
ATTICUS		278-279
CALCIDIUS		283-284, 290-293
CELSE		279-280
CICÉRON		
<i>Devoirs</i> I		260-267
<i>Lois</i> II, 14, 36		97 et n. 46
DÉMOSTHÈRE		
V (<i>Paix</i>), 18		64
XIX (<i>Ambassade</i>), 255		25-26
DENYS (Pseudo-) l'Aréopagite		372-386
DION CHRYSOSTOME, XII, 33		84
ESCHYLE, <i>Agamemnon</i> , 1022-1024		32 n. 2
ÉTIENNE DE THÈBES		389-413
EUDOXE DE CNIDE, <i>Test.</i> 30 Lasserre		190
EUSÈBE DE CÉSARÉE, <i>Préparation évangé- lique</i>		199-228, 243-258, 316-325
HÉRACLITE, Fr. I D.-K.		68 et n. 2-3
HERMIAS, <i>In Phaedrum</i>		21-22
HÉRODOTE, I, 137		60-61
HÉRONIDAS, <i>Mimes</i> II-III		11

HOMÈRE

<i>Iliade</i>		8, 31
1, 12-42		28-31
14, 294-296		27
<i>Odyssée</i>		8, 31
9, 8-9		27-28
ISOCRATE, IV (<i>Panégryrique</i>), 28		96-97
JAMBLIQUE, <i>De mysteriis</i>		289-290, 329-360, 369-371
JULIEN (l'Empereur)		371
LYDUS, <i>De mensibus</i> , IV, 53		294-299
MAXIME DE TYR		280-281
NUMÉNIUS		281-282, 287-288, 297-325, 363-367
<i>Oracles chaldaïques</i>		281-283, 287-289, 355-360, 367-368, 383-386
PANÉTIUS		259-269
<i>Papiri della Soc. Ital.</i> , XI 1214		10 et n. 5-6
PARMÉNIDE		
fr. 4, 1		64
fr. 8, 4		93 et n. 29
PINDARE, <i>Pythiques</i>		
2, 72		70
3, 55-58		32
4, 73		61
PLATON		
<i>Alcibiade</i> I, 106 d-e, 110 c-d		41
<i>Banquet</i>		9
172 a		6
209 e-210 a		87
210 e		91
<i>Charmide</i>		6
<i>Criton</i> , 50 e 7-51 a 7		34
<i>Epinomis</i>		
973 a 5-b 5		106
977 b 5		109-110
977 c 3-d 4		180-189
977 e 5-7		177
982 a 5		114
986 c		95-96, 241
986 e-987 a et d-e		191-194
987 c 4		140
988 e 1		70
989 d 5		111-112

990 c 5-991 a 4	125-130	245 c-246 a	72
<i>Gorgias</i>		245 c 5	178
482 b 7	62	249 c-250 c	92-94
493 a-c	88-91	278 e-279 b	72-73
497 c 3-4	86	<i>Protagoras</i>	
<i>Hippias mineur</i>	55	313 a 2-c 2	34-35
<i>Lachès</i>	77, 79-80	314 d	6
<i>Lettre</i> VI	150-151	352 b-d	37
VII	77-78	<i>République</i>	
326 a 6	150	II 363 d 6-8	89
326 c 4	73-74	III 390 a-e	27-28
333 e 4	97 et n. 48	III 393 d-394 a	28-31
341 d 1	92 et n. 27, 149	VII 408 b-c	32
343 b-e	148-150	VII 534 c 2	52
IX 358 a 3-4	261	VII 537 d 8	51-52, 66
<i>Lois</i>	17-19	VIII 560 d-e	87
I 630 b 2-4	243	IX 582 a 5	38 et n. 10
I 630 d 9-e 3	168-169	<i>Théétète</i> , 143 b-c	9 et n. 2
II 659 d 5	178-179	<i>Timée</i> 28 a 6-7	68
III 699 c 1-d 2	33-34	74 b 5-6	70
IV 710 a 1	179	PLOTIN	22
IV 716 a	234	PLUTARQUE, fr. 178 Sandbach	84
IV 716 b 4, d 3	178	PORPHYRE	355-357, 368-369
VI 760 d 2	137 n. 3	<i>Rhetores graeci</i> , IV, p. 101 Walz 6, n. 3	
X	163-164	SOPHOCLE,	
X 894 a 2-5	128, 245-248	<i>Ajax</i>	
X 905 b 1	256-259	254-255	70
X 907 d 6-7	88	331-332	61
XI 914 a	253-254	1376-1377	65
XI 930 a	73	<i>Antigone</i> , 175-190	25-26
XII 955 e 7-956 a 5	240, 254-255	<i>Philoctète</i> , 1218-1219	26
<i>Ménon</i> , 76 e 8-9	86-87	SOPHRON	10
<i>Parménide</i> , 133 c-134 b	53	THÉOCRITE, <i>Id.</i> 15	12-13
<i>Phédon</i>		22	13 et n. 1
69 c 4-6	89	THÉODORE DE CYR, <i>Thérapeutique</i>	200-
75 e-76 a	41-42	219, 229-242, 258	
96 a sv.	38	XÉNOPHON	
100 a 2	54	<i>Banquet</i>	10
114 b 4-c 4	34	<i>Helléniques</i>	
<i>Phèdre</i>		II, 3, 13	62
230 b	72	VII, 1, 10	69

INDEX VERBORUM

ἀγαθός 37
 ἄγειν 69
 ἀκοινώνητος 300-304, 307-309
 ἀλήθεια 44-46, 51-52
 ἀμύητος 88-91
 ἀνακοινοῦν 77-78
 ἄνθος (πυρός) 376, 385-386
 ἄνθρωπος 99-102
 ἄρα 34-35
 ἀρετή 37, 181
 ἄρρητος 120-121
 ἀτέλεστος 88-91
 ἀτελής 90, n. 19
 αὐτός 53, 56-59
 βασανίζειν 80-81
 γνώσις 46-47
 δέ οὖν 110
 δόξα 37, 42, 46-47, 52
 δ' οὖν 111-112
 δύναμις 128
 εἰδέναι 44
 εἶδος 38, 55, 129, 167-170
 εἶναι 50, 52-54, 57
 ἐκεῖ 94
 ἔλεγχος 80, 188
 ἐπίστασθαι 44
 ἐπιστήμη 37-38, 42-44, 45-46
 ἐποπτεία 87
 ἐρευνᾶν 40
 εὖ (πράττειν) 37
 εὐδαίμων 186-189
 εὐελπίς 97, n. 46
 εὐμάθεια 81
 εὐρίσασθαι 40-42
 ἔχεσθαι 63
 ζῆλος 305-306

ζητεῖν 40-42
 θεία μοῖρα 175
 θηρεῦειν 39
 ἰδέα 38
 ἰχνεῦειν 39-40
 καθάπερ 178-179
 κεραυνῶναι 72-74
 κοινοῦν 79
 λόγος 185-186
 μαρθάνειν 40-42, 70
 μυεῖν 85-86, 91 et n. 22, 96
 νομοθέτης 193, 312
 ὁ λέγω 16-17
 ὁλόκληρος 93 et n. 29
 ὁμοίος 128, 158
 ὄν 45, 50-54, 56
 ὄντως 187-188
 οὐσία 45, 49-53, 56
 παῖδες παίδων 179
 παρακαλεῖν 76-77
 πεῖρα 80, 149
 πρᾶγμα 54
 προαγορεύειν 88
 ῥητός 120-121, 149
 σοφία 182-185
 συμβουλεύειν 77-79
 σφίσι(ν) 61
 τελεῖν 84-86, 88
 τέλος 91-92
 τελετή 85-87, 92
 τέλος 87-88
 τυραννεῖν 179
 τύχη 149-150
 φησί(ν) 21
 φθόνος 305-306
 φρόνησις 38, 43-44, 181-185

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

Publiées par M. J. VERMASEREN

1. **Wessetzky, V.** Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. 1961. (iv, 56 p., frontisp., 21 fig. on 16 pl., 1 fold. map) [00550 1] Gld. 28.—
2. **Kádár, Z.** Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. 1962. (iv, 86 p., frontisp., 8 pl., 1 fold. map) [02989 3] Gld. 24.—
3. **Squarciapino, M. F.** I culti orientali ad Ostia. 1962. (vii, 72 p., frontisp., 2 fig., 16 pl.) [00552 8] Gld. 24.—
4. **Toynbee, J. M. C.** A silver casket and strainer from the Walbrook Mithraeum in the City of London. 1963. (iv, 15 p., frontisp., 15 pl.) [00553 6] Gld. 20.—
5. **García y Bellido, A.** Les religions orientales dans l'Espagne romaine. 1967. (xiv, 166 p., frontisp., 19 fig., 20 pl.) [00554 4] Gld. 84.—
6. **Harris, E. and J. R. Harris.** The oriental cults in Roman Britain. 1965. (xii, 120 p., frontisp., 6 fig., 20 plates, 1 fold. plan)
reprint under consideration
7. **Zotović, L.** Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure. 1966. (x, 105 p., frontisp., 2 fig., 30 ill. on 16 pl.) [00556 0] Gld. 48.—
8. **Blawatsky, W. et G. Kochelenko.** Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire. 1966. (vi, 36 p., frontisp., 17 ill. on 16 pl., map) [00557 9] Gld. 36.—
9. **Vermaseren, M. J.** The legend of Attis in Greek and Roman art. 1966. (viii, 59 p., frontisp., 95 ill. on 40 pl.) [00558 7] Gld. 60.—
10. **Duthoy, R.** The Taurobolium. Its evolution and terminology. 1969. (xiv, 129 p., frontisp., map) [00559 5] *cloth* Gld. 60.—
11. **Campbell, L. A.** Mithraic iconography and ideology. 1968. (xxi, 444 p., 25 fig., 45 pl.)
reprint under consideration
12. **Grimm, G.** Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland. 1969. (x, 303 p., frontisp., 40 fig., 78 pl., 1 map) [00561 7] *cloth* Gld. 200.—
13. **Tudor, D.** Corpus monumentorum religionis equitum danuviorum (CMRED).
I. The monuments. 1969. (xxii, 138 p., 91 pl., map) [00562 5] *cloth* Gld. 132.—
II. The analysis and interpretation of the monuments. 1976. (viii, 309 p., 15 pl., 2 maps) [04493 0] *cloth* Gld. 180.—
14. **Du Mesnil du Buisson, R.** Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain. 1970. (xx, 149 p., 35 fig., 10 pl.) [00563 3] *cloth* Gld. 76.—

- 15. Salditt-Trappmann, R.** Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasien. 1970. (xv, 68 p., 1 fig., 30 pl., 6 plans) [00564 1] *cloth* Gld. 84.—
- 16. Vermaseren, M. J.** Mithriaca.
 I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere. 1971. (xii, 59 p., 28 [20 col.] pl., 5 fig., 1 fold. plan) [02582 0] *cloth* Gld. 96.—
 II. The Mithraeum at Ponza. 1974. (ix, 38 p., frontisp., 34 pl., 7 fig.) [03883 3] *cloth* Gld. 64.—
 III. The Mithraeum at Marino. *in preparation*
 IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius. 1978. (x, 64 p., frontisp., 1 fig., 38 pl.) [05808 7] *cloth* Gld. 64.—
- 17. Tran tam Tinh, V.** Le culte des divinités orientales à Herculaneum. 1971. (xii, 104 p., col. frontisp., 43 ill. on 29 pl., 1 fold. plan) [02583 9] *cloth* Gld. 116.—
- 18. Leclant, J.** Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969. Avec la collaboration de G. CLERC.
 I. A-D. 1972. (xvi, 190 p., frontisp., 21 pl.) [03463 3] *cloth* Gld. 96.—
 II. E-K. 1974. (xii, 276 p., frontisp., 28 pl., 2 maps) [03981 3] *cloth* Gld. 136.—
- 19. Lane, E. N.** Corpus monumentorum religionis dei Menis (CMRDM).
 I. The monuments and inscriptions. 1971. (xii, 173 p., 36 fig., 105 pl., 2 fold. maps) [02584 7] *cloth* Gld. 216.—
 II. The coins and gems. 1975. (xvi, 180 p., 72 pl., map) [04207 5] *cloth* Gld. 144.—
 III. Interpretations and testimonia. 1976. (x, 145 p., 2 pl.) [04516 3] *cloth* Gld. 84.—
 IV. Supplementary Men-inscriptions from Pisidia. 1978. (viii, 71 p., 57 pl.) [05649 1] *cloth* Gld. 96.—
- 20. Roulet, A. H.** The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome. 1972. (xvi, 184 p., 230 pl., 5 [fold.] plans) [03410 2] *cloth* Gld. 192.—
- 21. Malaise, M.** Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. 1972. (xvi, 400 p., frontisp., 64 pl., 14 maps, 4 plans) [03510 9] *cloth* Gld. 188.—
- 22. Malaise, M.** Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. 1972. (xiv, 529 p., frontisp., 3 fold. maps, numerous tab.) [03511 7] *cloth* Gld. 188.—
- 23. Halsberghe, G. H.** The cult of Sol Invictus. 1972. (xii, 175 p., frontisp.) [03467 6] *cloth* Gld. 76.—
- 24. Broek, R. van den.** The myth of the phoenix according to classical and early Christian traditions. 1972. *reprint under consideration*
- 25. Stambaugh, J. E.** Sarapis under the early Ptolemies. 1972. (xii, 102 p., 3 pl.) [03473 0] *cloth* Gld. 76.—

- 26. Dunand, F.** Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée.
I. Le culte d'Isis et les Ptolémées. 1973. (xxxii, 249 p., frontisp., 10 fig., 45 pl., 2 fold. maps) [03581 8] *cloth* Gld. 120.—
II. Le culte d'Isis en Grèce. 1973. (xii, 223 p., 7 fig., 45 pl., 3 fold. maps) [03582 6] *cloth* Gld. 96.—
III. Le culte d'Isis en Asie mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques. 1973. (xii, 400 p., 3 fig., 23 pl., 2 fold. maps) [03583 4] *cloth* Gld. 144.—
- 27. Tran tam Tinh, V.** Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum. 1972. (xxii, 261 p., 101 fig. on 73 pl., map) [03433 1] *cloth* Gld. 144.—
- 28. Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS). I. Les sources littéraires.**
1. **Van Berg, P.-L.** Répertoire des sources grecques et latines (sauf le *De dea syria*). 1972. (xxiv, 110 p., frontisp., fold. map) [03503 6] *cloth* Gld. 88.—
2. **Van Berg, P.-L.** Étude critique des sources mythographiques grecques et latines (sauf le *De dea syria*). 1972. (xx, 124 p., frontisp., 4 fig., fold. map) [03512 5] *cloth* Gld. 68.—
- 29. Burton, A.** Diodorus Siculus, Book I. A commentary. 1972. (xxviii, 301 p., frontisp.) [03514 1] *cloth* Gld. 88.—
- 30. Turcan, R.** Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône. 1972. (x, 144 p., frontisp., 37 pl., 2 fold. maps) [03441 2] *cloth* Gld. 96.—
- 31. Sfameni Gasparro, G.** I culti orientali in Sicilia. 1973. (xvi, 338 p., frontisp., 122 pl., 2 fold. maps) [03579 6] *cloth* Gld. 216.—
- 32. Hornbostel, W.** Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. 1973. (xix, 482 p., frontisp., 3 fig., 220 pl., 2 fold. maps) [03654 7] *cloth* Gld. 336.—
- 33. Du Mesnil du Buisson, R.** Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. 1973. (xxiii, 274 p., 133 fig., 19 pl.) [03670 9] *cloth* Gld. 116.—
- 34. Waldmann, H.** Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochus I. 1973. (xxiii, 247 p., col. frontisp., 16 fig., 38 pl., map, fold. synopsis) [03657 1] *cloth* Gld. 180.—
- 35. Fleischer, R.** Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. 1973. (xviii, 450 p., frontisp., 2 fig., 171 pl., 2 fold. maps) [03677 6] *cloth* Gld. 260.—
- 36. Kater-Sibbes, G. J. F.** A preliminary catalogue of Sarapis monuments. 1973. (xl, 230 p., frontisp., 33 pl., 12 [2 fold.] maps) [03750 0] *cloth* Gld. 108.—
- 37. Tran tam Tinh, V. et Y. Labrecque.** Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate. 1973. (xii, 225 p., 78 pl., fold. map) [03746 2] *cloth* Gld. 144.—

- 38. Moeller, W. O.** The Mithraic origin and meanings of the rotas-sator square. 1973. (ix, 53 p., frontisp., 6 pl.) [03751 9] *cloth* Gld. 28.—
- 39. Apuleius of Madauros.** The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI). Edited with an introduction, translation and commentary by J. GWYN GRIFFITHS. 1975. (xviii, 439 p., frontisp.) [04270 9] *cloth* Gld. 140.—
- 40. Schwertheim, E.** Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland. Mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten. 1974. (x, 355 p., 121 pl., 25 fig., 2 fold. maps, frontisp.) [03984 8] *cloth* Gld. 196.—
- 41. Walters, V. J.** The cult of Mithras in the Roman provinces of Gaul. 1974. (xiv, 175 p., 3 fig., 40 pl., 2 fold. maps, frontisp.) [04014 5] *cloth* Gld. 96.—
- 42. Ristow, G.** Mithras im römischen Köln. 1974. (vi, 33 p., frontisp., 7 fig., 23 pl., fold. map) [03873 6] *cloth* Gld. 44.—
- 43. Lloyd, A. B.** Herodotus, Book II.
I. Introduction. 1975. (xvi, 194 p.) [04181 8] *cloth* Gld. 76.—
II. Commentary 1-98. 1976. (iv, 397 p., fold. map) [04182 6] *cloth* Gld. 120.—
- 44. Engelmann, H.** The Delian aretology of Sarapis. 1975. (viii, 63 p., frontisp., 1 fig.) [04202 4] *cloth* Gld. 48.—
- 45. Bruneau, P.** Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie. 1975. (x, 144 p., 8 fig., 36 pl.) [04185 0] *cloth* Gld. 116.—
- 46. Dunand, F. et P. Lévêque.** Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973). 1975. (viii, 234 p., 8 pl.) [04332 2] *cloth* Gld. 116.—
- 47. Turcan, R.** Mithras Platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. 1975. (xii, 134 p., 5 pl.) [04353 5] *cloth* Gld. 88.—
- 48. Kater-Sibbes, G. J. F. and M. J. Vermaseren.** Apis.
I. The monuments of the Hellenistic-Roman period from Egypt. 1975. (I, 65 p., col. frontisp., 4 fig., 134 pl., 2 maps) [04291 1] *cloth* Gld. 192.—
II. Monuments from outside Egypt. 1975. (ix, 107 p., col. frontisp., 11 fig., 211 [10 col.] pl., fold. map) [04293 8] *cloth* Gld. 276.—
III. Inscriptions, coins and addenda. 1977. (xii, 53 p., 28 pl., 2 fold. maps, col. frontisp.) [04779 4] *cloth* Gld. 72.—
- 49. Grandjean, Y.** Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée. 1975. (xiii, 134 p., col. frontisp., 5 pl.) [04337 3] *cloth* Gld. 84.—
- 50. Vermaseren, M. J.** Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA).
II. Graecia atque Insulae. *in preparation*
III. Italia-Latium. 1977. (xxviii, 198 p., 10 figs., 302 ill., 1 fold. plan) [05400 6] *cloth* Gld. 290.—
IV. Italia-Aliae Provinciae. 1978. (xxxiv, 142 p., 24 fig., 111 pl., frontisp., 1 map) [05797 8] *cloth* Gld. 196.—
VII. Musea et collectiones privatae. 1977. (xvi, 67 p., frontisp., 1 fig., 115 pl.) [05454 5] *cloth* Gld. 144.—

51. **Heyob, S. K.** The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world. 1975. (xix, 140 p.) [04368 3] *cloth* Gld. 76.—
52. **Kobylna, M. M.** Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire. Avec un appendice de O. J. NÉVÉROV. 1976. (vii, 70 p., 52 pl., 1 fold. plan) [04570 8] *cloth* Gld. 84.—
53. **Vermaseren, M. J. e P. Simoni.** Liber in deum. L'apoteosi di un iniziato Dionisiaco. 1976. (xv, 80 p., col. frontisp., 18 fig., 45 pl.) [04501 5] *cloth* Gld. 84.—
54. **Berciu, I. et C. C. Petolescu.** Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale. 1976. (xvi, 71 p., 1 fold. map, 32 pl., frontisp.) [04519 8] *cloth* Gld. 80.—
55. **Brisson, L.** Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale. 1976. (x, 169 p., 9 pl., col. frontisp.) [04569 4] *cloth* Gld. 96.—
56. **Wytzes, J.** Der letzte Kampf des Heidentums in Rom. 1977. (xiv, 387 p., 34 fig. on 23 pl.) [04786 7] *cloth* Gld. 212.—
57. **Grenier, J.-C.** Anubis alexandrin et romain. 1977. (xxiv, 212 p., frontisp., 44 pl., 2 fold. maps) [04917 7] *cloth* Gld. 160.—
58. **Flamant, J.** Macrobe et le Néo-platonisme latin, à la fin du IVE siècle. 1977. (xxxii, 737 p.) [05406 5] *cloth* Gld. 360.—
59. **Hajjar, J.** La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques. 2 tomes. 1977. I. (xxxviii, 417 p.); II. (v, 224 p., 128 pl., 3 fold. maps) [04902 9] *set cloth* Gld. 368.—
60. **Soyez, B.** Byblos et la fête des Adonies. 1977. (ix, 94 p., 12 fig., 15 pl.) [04885 5] *cloth* Gld. 76.—
61. **Budischovsky, M.-C.** La diffusion des cultes isiaques autour de la Mer Adriatique. I. Inscriptions et monuments. 1977. (xx, 248 p., frontisp., 106 pl., fold. map) [05234 8] *cloth* Gld. 180.—
62. **Hölbl, G.** Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien. 2 Bde. 1979. I. Textteil. (xxiv, 394 p., col. frontisp., 16 fig.); II. Katalog. (vi, 287 p., 5 fold. maps, 8 col. pl., 182 pl.) [05487 1] *set cloth* Gld. 480.—
63. **Speidel, M. P.** The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army. 1978. (x, 93 p., col. frontisp., 24 pl., fold. map) [05398 0] *cloth* Gld. 96.—
64. **Collins-Clinton, J.** A late antique shrine of Liber Pater at Cosa. 1977. (x, 99 p., 9 fig., col. frontisp., 27 pl.) [05232 1] *cloth* Gld. 76.—
65. **Padró i Parcerisa, J.** Egyptian-type documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest. I. Introductory survey. 1980. (xxxvii, 74 p., frontisp., 5 maps, 28 pl.) [06139 8] Gld. 60.—

66. Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für FRIEDRICH KARL DÖRNER zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976. Hrsg. von S. ŞAHİN, E. SCHWERTHEIM, J. WAGNER. 2 Bde. 1978. I. (xxiii, 456 p., frontisp., 57 fig., 138 pl.); II. (viii, pp. 457-1023, 39 fig., pl. 139-227) [05679 3] *set cloth* Gld. 700.—

67. Brendel, O. J. Symbolism of the sphere. A contribution to the history of earlier Greek philosophy. 1977. (xiv, 90 p., 30 pl.) [05266 6] *cloth* Gld. 76.—

68. Hommages à MAARTEN J. VERMASEREN. Recueil d'études offert par les auteurs de la série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978. Édité par M. B. DE BOER et T. A. EDWARDS. 3 tomes. 1978. I. (xvii, 500 p., col. frontisp., 96 pl.); II. (xvi, pp. 501-958, pl. 97-198); III. (xvi, pp. 959-1387, pl. 199-275) [05668 8] *set cloth* Gld. 960.—

69. Popa, A. et I. Berciu. Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine. 1978. (xiv, 72 p., 15 pl., fold. map) [05451 0] *cloth* Gld. 68.—

70. Leospo, E. La mensa isiaca di Torino. 1978. (xiv, 100 p., 32 pl.) (Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie prima. Monumenti e Testi, 4) [05665 3] *cloth* Gld. 96.—

71. Grenier, J.-C. L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice. 1978. (xiv, 34 p., 16 pl., frontisp.) [05452 9] *cloth* Gld. 46.—

72. Lunais, S. Recherches sur la lune. I. Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins. 1979. (xviii, 414 p.) [05823 0] *cloth* Gld. 188.—

73. Hölbl, G. Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus. 1978. (xii, 93 p., 2 fig., 16 pl.) [05688 2] *cloth* Gld. 92.—

74. Corpus Cultus Equitis Thracii (CCET).

I. **Gočeva, Z., und M. Oppermann.** Monumenta orae Ponti Euxini Bulgariae. 1979. (xv, 122 p., frontisp., 72 pl., map) [05914 8] *cloth* Gld. 120.—

II. **Gočeva, Z., und M. Oppermann.** Monumenta inter Danubium et Haemum reperta. 1. Durustorum et Vicinia, Regio Oppidi Tolbuhin, Marcianopolis et Vicinia, Regio Oppidi Šumen. 1981. (xvii, 176 p., frontisp., 84 pl., fold. map) [06322 6] *cloth* Gld. 144.—

IV. **Hampartumian, N.** Moesa Inferior (Romanian section) and Dacia. 1979. (xviii, 128 p., 123 pl., fold. map) [05921 0] *cloth* Gld. 172.—

V. **Cermanović-Kuzmanović, A.** Monumenta intra fines Iugoslaviae reperta. *in preparation*

75. Darmon, J.-P. Nympharum domus. Les pavements de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture. 1980. (xxxiv, 270 p., frontisp., 90 [26 col.] pl., fold. plan) [05978 4] *cloth* Gld. 200.—

- 76. Dunand, F.** Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire. 1979. (xii, 286 p., 128 pl., frontisp., map) [05831 1] *cloth* Gld. 196.—
- 77. Mastandrea, P.** Un neoplatonico latino Corneliò Labeone (Testimonianze e frammenti). 1979. (xxx, 259 p.) [05876 1] *cloth* Gld. 124.—
- 78. Vermaseren, M. J. (ed.).** Studies in Hellenistic religions. 1979. (viii, 296 p.) [05885 0] *cloth* Gld. 132.—
- 79. Teixidor, J.** The Pantheon of Palmyra. 1979. (xx, 138 p., frontisp., 35 pl., 1 fold. map) [05987 3] *cloth* Gld. 96.—
- 80.** *Mysteria Mithrae.* Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian Sources'. Rome and Ostia 28-31 March 1978. Edited by U. BIANCHI. 1979. (xxvii, 1005 p., 62 pl. [13 col.], 116 fig. [2 fold.], 2 fold. maps) [06001 4] *cloth* Gld. 240.—
- 81. Speidel, M. P.** Mithras-Orion. Greek hero and Roman army god. 1980. (ix, 56 p., frontisp., 1 pl., 8 fig.) [06055 3] Gld. 28.—
- 82. Drijvers, H. J. W.** Cults and beliefs at Edessa. 1980. (xxx, 204 p., 34 pl.) [06050 2] *cloth* Gld. 96.—
- 83. Pelletier, A.** Le sanctuaire méroaïque de Vienne (France). 1980. (x, 52 p., 8 fig., 23 pl.) [06109 6] Gld. 48.—
- 84. Vos, M. de.** L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale. Testo italiano di A. DE Vos. 1980. (xiii, 107 p., frontisp., 58 [2 fold.] pl., 41 fig.) [06233 5] Gld. 72.—
- 85. Selem, P.** Les religions orientales dans la Pannonie Romaine. Partie en Yougoslavie. 1980. (xv, 293 p., frontisp., 44 pl., 6 fig., 5 maps) [06180 0] *cloth* Gld. 120.—
- 86.** Nuovi Ritrovamenti. — **Sotgiu, G.** Per la diffusione del culto di Sabazio. Testimonianze dalla Sardegna. — **De 'Spagnolis, M.** Il Mitreo di Itri. 1980. (27 p., frontisp., 11 pl.; 33 p., 19 pl., 4 fig.) [06182 7] Gld. 48.—
- 87. Wild, R. A.** Water in the cultic worship of Isis and Sarapis. 1981. (xxx, 307 p., 30 pl., 32 fig., 1 fold. map) [06331 5] *cloth* Gld. 128.—
- 88. Debord, P.** Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine. *in preparation*
- 89. Baumgarten, A. I.** The Phoenician history of Philo of Byblos. A commentary. *in preparation*
- 90. des Places, E.** Études Platoniciennes. *in preparation*
- 91.** Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday. Edited by R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN. 1981. (xiv, 622 p., frontisp., 4 pl., 1 sketchmap) [06376 5] *cloth* Gld. 196.—

92. Bianchi, U. and M. J. Vermaseren (ed.). La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano. Atti del colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell' impero romano. Roma 24-28 settembre 1979. *in preparation*

93. Vermaseren, M. J. (Hrsg.) Die orientalischen Religionen im Römerreich. 1981. (viii, 576 p., 88 pl., 2 maps) [06356 0] *cloth* Gld. 136.—

1981. Prices may be changed without notice.

E. J. Brill — P.O.B. 9000 — 2300 PA Leiden — The Netherlands

MEDE VERKRIJGBAAR DOOR BEMIDDELING VAN DE BOEKHANDEL